

كارل سيپرز

مدخل إلى الفلسفة

ترجمة
جورج صديقي

الناشر

مكتبة
اطلس

0203640



Bibliotheca Alexandrina

کارل یسپرز

مدخل إلى الفلسفة

ترجمة
جورج صدقي

الناشر

مكتبة
الطلس

DL

نُقل هذا الكتاب الى اللغة العربية عن الترجمة الفرنسية للأصل الألماني .

Karl Jaspers

INTRODUCTION
A
LA PHILOSOPHIE

Traduit de l'Allemande par

Jeanne Hersch

Paris

LIBRAIRIE PLON



کارل یسپرز

الفهرس

صفحة

١ - ما الميتافيزيقا ؟ ٩

الفلسفة موضع جدل . - العلم والفلسفة . - فلسفة بغير علم . - كل انسان يعد نفسه ذا كفاءة . - أسئلة الأطفال . - المرضى العقليون . - الصيغ السائرة . - كيف نعبر عن ماهية الفلسفة . - معنى كلمة « فلسفة » . - محاولات في التعريف : كلها غير ممكنة . - الصيغ القديمة . - الصيغ الحالية . - الفلسفة الدائمة .

٢ - اصول الفلسفة ٢١

البدء والمنبع . - ثلاثة موضوعات أصلية . - الدهشة . - الشك . - الموقف الانساني . - المواقف - الحدود . - لا يمكن الاعتماد على شيء في العالم . - تجربة الفشل والاحتياز الشعوري . - المنابع الاصلية الثلاثة للتواصل .

٣ - الشامل ٣٤

قصة الذات والموضوع . - الشامل . - انشقاق الفكر والقصة المزدوجة . - الاحتياز الشعوري للشامل ومداه . -

شروب الشامل . - معنى التصوف . - الميتافيزيقا من حيث هي
كتابة ومزية . - طابع الانكسار في الفكر الفلسفي . -
الفرضية والتجديد .

٤ - فكرة الاله ٤٨

التوراة والفلسفة اليونانية . - على الفلسفة ان تجيب . - اربعة مبادئ
متناقضة . - بعض الادلة على وجود الاله . - فلسفة الكون
والغائية الوجودية . - معرفة الاله والحرية . - وعي وجود
الاله مصاغاً في ثلاثة مبادئ . - الايمان والرؤيا .

٥ - الوجوب المطلق ٦٥

أمثلة تاريخية على اشخاص عرفوا كيف يموتون . -
الوجوب المطلق . - محاولة لتحديد المطلق وبيان خصائصه . -
رفض الانسان لقبول نفسه كواقعة والتجاؤه الى التفكير
والتصميم . - الايمان والدفاع عن الايمان . - الزمانية . -
الحير والشر .

٦ - الانسان ٧٩

المعرفة والحرية . - الحرية والعلو . - مراجعة . - الانقياد . -
الوجوب الصحيح عامة والوجوب العيني تاريخياً . -
التصرف حيال العلو . - تطلبات الكنائس والفلسفة .

٧ - العالم ٩٣

الواقع الموضوعي، العلم، النظرة الى الكون. - اللامعرفة. -
التأويل. - ظاهرة عالمنا. - العالم كواقع يتلاشى بين
الاله والوجود الانساني. - تجاوز العالم. - معارضة التأويل
التناغمي للوجود ومعارضة التفكير العدمي - الاستماع
الى لغة الألوهية الخفية - موضوعات الايمان ولغة الاله
في العالم - الاستسلام للعالم وللإله - اسطورة تاريخ
كلي متعال .

٨ - الايمان والانوار ١٠٦

مبادئ الايمان الحثة . - وضعها موضع الجدل . -
متطلبات الانوار . - الانوار الصادقة والانوار الكاذبة . -
الصراع ضد الأنوار. - بعض الانتقادات الموجهة الى الانوار. -
معنى هذا الهجوم . - الايمان الضروري .

٩ - التاريخ والانسانية ١٢٠

أهمية التاريخ بالنسبة لنا . - فلسفة التاريخ . - تخطيط
للتاريخ الكلي . - العصر المحوري . - عصرنا الراهن . -
البحث عن معنى التاريخ . - وحدة الجنس الإنساني . -
تجاوز التاريخ .

١٠ - الاستقلال الفلسفي ١٣٨

فقدان الاستقلال . - الاستقلال الرواقي . - التباسات
الاستقلال . - حدود الاستقلال . - العالم . - العلو . -
الوضع الانساني . - النتيجة : الاستقلال الممكن حالياً .

المعنى الفلسفي للحياة ١٥١

الحياة في نظام موضوعي والحياة حياة فردية - الخروج
من الظلام والاستسلام والوجود المغفل . - التأمل . -
التواصل . - غار التأمل . - الإلهام العميق . -
المحاولات . - تعلم الحياة والموت . - قوة الفكر . -
الانحرافات . - الهدف .

تاريخ الفلسفة ١٦٧

الفلسفة والكنيسة . - دراسة الفلسفة . - اختلاف الفلاسفة . -
نظرة تاريخية عامة . - بنى تاريخ الفلسفة . - مشكلة وحدتها
ولادتها وتقييمها وتطورها وتقديمها . - مشكلة الرتب . -
أهمية تاريخ الفلسفة في البحث الفلسفي .

ملحق ١٨٣

- ١ - ملاحظات حول دراسة الفلسفة .
- ٢ - ملاحظات حول القراءات الفلسفية
- ٣ - عرض تاريخ الفلسفة
- ٤ - النصوص
- ٥ - الآثار الكبرى .

ما الفلسفة ؟

١

ليس هناك اتفاق على ماهية الفلسفة ولا على قيمتها . فإما أن يتوقع المرء منها كشوفاً غير عادية ، وإما أن يعدّها تفكيراً غير ذي موضوع وي طرحها جانباً دون اهتمام ؛ إما أن يحلّ فيها الجهد المثلّ بالذلة بذله أناس متفوقون وإما أن يزدريها اذ لا يرى فيها سوى التأمّل الباطني العنيد النافل يجريه بعض الحالمين ؛ إما أن يرى أن لها علاقة بكل انسان وينبغي أن تكون بسيطة وسهلة المتناول وإما أن يعتقد أنها بالغة الصعوبة حتى إن دراستها تبدو مجازفة ميؤوساً منها . والواقع أن المجال الذي يشملُه امم « الفلسفة » من الانساع بحيث يفسّر آراء متضاربة الى هذا الحد كله .

وأسوأ ما في الأمر بالنسبة الى أي انسان يؤمن بالعلم ، أن الفلسفة لا تقدّم نتائج قاطعة ، أو معرفة يمكن ملكها . لقد حصلت العلوم على معارف يقينية تفرض نفسها على الناس جميعاً ، أما الفلسفة فلم تنجح في ذلك رغم جهد آلاف السنين . لا أحد يستطيع أن ينكر أن لا إجماع في الفلسفة على معرفة حاسمة . فما

أن تفرض معرفة نفسها على كل إنسان لأسباب قاطعة حتى تغدو لتوها معرفة علمية ، فتخرج عن نطاق الفلسفة وتدخل في مجال خاص من المجالات التي يمكن أن تحيط بها المعرفة .

وعلى النقيض من العلوم ، لا يبدو أن التفكير الفلسفي يتقدم . إننا نعرف حقاً أكثر من أبقراط ، ولكن ليس بوسعنا أن نزعم أننا تجاوزنا أفلاطون . بضاعته العلمية هي وحدها أقل من بضاعتنا . أما ما لديه من بحث فلسفي بكل ما في الكلمة من معنى ، فلعلنا كدنا نلحق به .

أما إن الفلسفة بأشكالها المختلفة ينبغي ، بعكس العلوم ، ألا تحفل بالاتفاق الاجماعي ، فهذا امر لا بدّ أنه قائم في طبيعتها . إن ما يمجّد المفكرون لاقتناصه منها ليس يقيناً علمياً لا يتغير من فهم إلى آخر ؛ بل الأمر يتعلق بفحص نقدي يشارك في انجازه الانسان بكل كيانه . إن المعارف العلمية تتعلق بموضوعات خاصة ليست ضرورية أبداً بالنسبة إلى كل إنسان . أما في الفلسفة ، فالأمر يتعلق بمجموع الوجود الذي يهم الانسان كإنسان ؛ وهو يتعلق بحقيقة ما أن تسطع حتى تنفذ إلى صميم الإنسان أكثر من أية معرفة علمية .

ومع ذلك فإن اعداد فلسفة يبقى مرتبطاً بالعلوم ؛ انه يفترض كل التقدم العلمي المعاصر . ولكن معنى الفلسفة ينبع من مصدر آخر : إنه ينبثق قبل أي علم ، حيثما نجد أناساً يستيقظون .

ان لهذه الفلسفة من غير علم سمات بارزة :

١ - في ميدان الفلسفة ، يرى كل انسان تقريباً نفسه صاحب كفاءة . فمن المسلم به في ميدان العلم ، أن الدراسة والمرات والمنهج شروط ضرورية للفهم ؛ اما في الفلسفة فالأمر على عكس ذلك ، إذ يزعم المرء أنه خبير فيها وان بوسعه أن يشارك في المناقشة ، دون اية تهئية . فكل واحد ينتسب الى الوضع الإنساني ، حول كل قدره الخاص ، وتجربته الخاصة ، وهكذا يكفي كما يُظن . ينبغي الاعتراف بمثالة الأساس الذي بني عليه الاصرار في أن تكون الفلسفة في متناول كل لسان . ذلك أن أكثر طرقها تعقيداً ، تلك الطرق التي يسلكها الفلاسفة المحترفون ، ليس لها معنى في الواقع إلا إذا انتهت إلى الالتقاء بوضع الانسان ؛ وهذا الوضع يتحدد حسب الطريقة التي يحتازها المرء على الوجود وعلى نفسه ضمن الوجود .

٢ - ينبغي أن ينبجس التفكير الفلسفي في كل زمان من ينبوعه الأصلي في الأنا وينبغي على كل انسان أن يتجه اليه بنفسه .

٣ - إن أسئلة الأطفال علامة رائعة على ان الكائن الانساني يجد في نفسه نبع التفكير الفلسفي . فنحن نسمع غالباً من أفواههم عبارات يغوص معناها مباشرة الى الاعماق الفلسفية . واليك أمثلة منها :

يقول أحدهم متعجباً : « إني أحاول دائماً أن أفكر في أنني شخص آخر ، ومع ذلك فأنني دائماً أنا » . على هذا النحو يأس

ما يكون أصل كل يقين ألا وهو الشعور بالوجود في معرفة الذات .
إنه يظل مأخوذاً أمام لغز الأنا ، ذلك اللغز لا يتيح شيء له
حلاً . إنه يقف هناك أمام هذا الحد ، ويسأل .

وآخر كان يصفي إلى قصة التكوين : « في البدء خلق الله
السموات والأرض ... » سرعان ما سأل : « ماذا كان يوجد اذن
قبل البدء ؟ » وهكذا يكتشف أن الأسئلة تتوالد الى غير نهاية ،
وان الفهم لا يعرف حداً لاستقصاءاته ، وأنه لا يوجد ، بالنسبة
اليه ، جواب حاسم حقاً .

وهذه فتاة صغيرة تقوم بنزهة ؛ وعند مدخل بقعة مكشوفة
في غابة تروى لها حكايات جنّيات يرقصن فيها ليلاً ، فتقول :
« ولكن مع ذلك ليس لمن وجود ... » حينئذ تحدث عن أشياء
واقعية ، وتوجّه ملاحظتها الى حركة الشمس ، وتناقش مسألة
معرفة ما اذا كانت الشمس هي التي تتحرك ، أم أن الأرض هي التي تدور ،
وتعرض الأسباب التي تبعث على الاعتقاد بشكل الأرض الكروي
وبحركة دورانها .. فتقول الصبية وهي تضرب الأرض بقدمها :
« ولكن ليس هذا صحيحاً ، ان الأرض لا تتحرك . أنا لا أعتقد
إلا بما أرى » . فيردّ عليها : « اذن أنت لا تؤمنين بالله ،
لأنك لا ترتينه أيضاً » . فيبدو على الصغيرة أنها حائرة ، ثم تصرّح
بجزم : « لو لم يكن موجوداً لما كنا هنا » . لقد كانت مأخوذة
تعجباً أمام حقيقة العالم الواقعة : إنه لا يوجد بنفسه . وفهمت

الفرق بين موضوع يشكل جزءاً من العالم ومسألة تتعلق بالوجود ووضعتنا ضمن الكل .

تذهب طفلة اخرى لتقوم بزيارة ، وتصدق سلباً . فبقي شعورها أن كل شيء يتغير دون انقطاع وأن الأشياء تجري وتزول وكأنها لم توجد . « ولكن ينبغي مع ذلك أن يوجد شيء ما ثابت . لاني أصدق الآن ، هنا ، سلباً كي أذهب الى بيت عمتي ، لاني اريد أن أحتفظ بهذا » . كان اندهالها وذعرها أمام الجريان الشامل وتلاشي كل شيء يجعلانها تبحث عن مخرج بأي ثمن .

يمكننا إذا جمعنا ملاحظات من هذا النوع ، أن نؤلف فلسفة طفلية كاملة . قد يقال إن الأطفال يرددون ما يسمعون من أفواه أهلهم وغيرهم من الراشدين ؛ ولكن لا قبة لهذا الاعتراض عندما يكون الأمر متعلقاً بأفكار جديدة كهذه . وقد يقال أيضاً إن هؤلاء الأطفال لا يدفعون التأمل الفلسفي الى أبعد من ذلك وان ما لديهم بالتالي ، لا يعدو ان يكون من آثار المصادفة . ولكن في هذه الحالة نُهمل حقيقة واقعة هي أنهم يتبعون غالباً بموهبة يفقدونها عندما يصبحون راشدين . إن كل شيء يحدث وكأننا ندخل ، بمرور السنين ، في سجن الاصطلاحات والآراء الشائعة ، سجن المواربة والأحكام السابقة ، ونفقد في الوقت نفسه عقوبة الطفل القابل للتأثر بكل ما تحمل اليه الحياة المتجددة بالنسبة اليه في كل لحظة ؛ إنه نجس ، ويرى ، ويسأل ، ثم سرعان ما يفلت هذا كله من يديه . فيسقط في هوة النسيان ما سبق أن انكشف

لحظة أمام عينيه ، ثم إنه يندهش فيما بعد ، إذا حدّثوه بما قال
أو سأل .

٤ - لا يظهر البحث الفلسفي المنبجس من نبعه الأصلي لدى
الأطفال الصغار وحسب ، بل يظهر أيضاً لدى المرضى العقليين .
فيندو أحياناً - نادراً - أن لجام المواربة العامة قد أرخى لديهم
فنسمع عندهم صوت الحقيقة . وقد تحصل كشوف متافيزيقية
أخاذة في المرحلة التي تبدأ فيها الاضطرابات العقلية في الظهور .
صحيح أن شكل هذه الكشوف ولغتها لا يمكنانها إذا نشرت من أن تتخذ
دلالة موضوعية إلا في حالات استثنائية كحالة الشاعر هولدرن والرسام
فان غوغ . ولكن عندما يشهد المرء هذه العملية ، يتولد في نفسه
رغمّاً عنه ، انطباع بأن حجاباً يتمزق ، هو ذلك الحجاب الذي
نتابع نحن وراه حياتنا العادية . وقد مرّ كثير من الناس
الاصحاء أيضاً بالتجربة التالية : منهم يستيقظون وقد داخلهم شعور
بأنهم قد لحوا في نومهم معنى أشياء عميقة الى حد الغرابة ، وهذه
الاشياء تهرب في اللحظة التي يستيقظون فيها تماماً ، مخلفة وراءها
إحساساً بأنه لا يمكن سبر أغوارها . ان المثل القائل « تخرج
الحقيقة من أفواه الاطفال والمجانين » يتضمن معنى عميقاً . ومع
ذلك فان الاصاله الخلاقة التي ندين لها بالأفكار الفلسفية الكبرى
لا تكمن هنا ، بل هي نتاج عدد ضئيل من العقول العظيمة ذات
نضارة واستقلال استثنائيين نبغت خلال آلاف السنين .

هـ - ان الانسان لا يستطيع أن يستغني عن الفلسفة . لذلك

فلذلك تجدها ، في كل مكان وزمان ، تتخذ لنفسها شكلاً عاماً ، في الأمثال التقليدية ، وفي صيغ الحكمة الشائعة ، وفي الآراء المتفق عليها ، كما هو الأمر مثلاً في لغة الموسوعيين ، وفي النظرات السياسية ، وبصورة خاصة في الاساطير منذ فجر التاريخ . لافقر الانسان من الفلسفة . والمسألة الوحيدة التي تطرح نفسها هي أن نعرف ماذا كانت واعية أو غير واعية ، حسنة أو سيئة ، غامضة أو واضحة . وإن أي إنسان ينبذها يثبت بهذا فلسفة دون أن يشعر بذلك .

* * *

ماهذه الفلسفة الشاملة هذا الشمول والمتبعية في أشكال بالغة الغرابة ؟

إن كلمة « فيلسوف » اليونانية (فيلوسوفوس) موضوعة مقابل كلمة (سوفوس) . أنها تعني من يجب المعرفة ، ويختلف في ذلك عن الذي يملك المعرفة وليس عالماً . ولا يزال هذا المعنى قائماً حتى يومنا هذا : ذلك أن ماهية الفلسفة هي البحث عن الحقيقة ، لا امتلاكها ، حتى لو خانت نفسها ، كما يحصل غالباً ، إلى درجة الانحلال في وثوقية ، في معرفة مصوبة في صيغ ، وفي وثوقية نهائية وكاملة وصالحة لأن تنقل بالتعليم إلى الآخرين . أن تتفلسف يعني أن تكون في الطريق . إن الاسئلة في الفلسفة أكثر أهمية من الأجوبة ، وكل جواب يغدو سؤالاً جديداً .

ومع ذلك فإن كون الانسان سائراً في الطريق - وهو قدر

الانسان في الزمان - لايجذف احتمال سكينه عميقة ، بل احتمال نوع من الانجاز في بعض اللحظات العليا . هذا الإنجاز ليس أبداً حبيس معرفة قابلة لأن تصاغ ، او حبيس تقارير ومعتقدات يجاهر بها . انه النمط الذي يتحقق وفقاً له في قلب التاريخ ، وضع كائن بشري ينكشف له الوجود نفسه . إن الحصول على هذا الانجاز ، في هذه الحالة المعينة والخاصة دائماً ، والتي يجد المرء نفسه قد وضع فيها ، هو معنى الجهد الفلسفي .

إن السير في الطريق والبحث ، أو الحصول على الرضى والإنجاز في لحظة بمثابة ، ليس تعريفاً للفلسفة . فليس موقع الفلسفة فوق أي شيء آخر ، وليس الى جانبه . وهي لا يمكن أن تكون مشتقة من غيرها . إن كل فلسفة تعرف نفسها بنفسها بتحققها . فليس بوسعنا أن نعرف ماهي إلا بالتجربة ، عندئذ نرى أنها اكتمال التفكير الحي والتأمل في هذا التفكير في الوقت نفسه ، أو أنها العمل وتفسير العمل . إن التجربة الشخصية وحدها هي التي تتيح لنا أن ندرك ما يمكن أن نجد في العالم من فلسفة .

وبوسعنا أن نلجأ الى صيغ أخرى للتعبير عن دلالة الفلسفة . إذ لاصيغة تستنفذ هذه الدلالة ولا صيغة تثبت أنها الوحيدة . ففي العصور القديمة قيل في تعريف الفلسفة من حيث موضوعها إنها معرفة الأمور الإلهية والانسانية ، أو معرفة الوجود بما هو موجود ، ومن حيث هدفها قيل إنها تعلم الموت أو إنها الحصول ، بالفكر ، على السعادة ، أو على مشابهة الآلهة ؛ وأخيراً قيل في تعريفها من حيث

ما تضمّ ، إنما معرفة كل معرفة ، وفن الفنون جميعاً ، والعلم العام الذي لا يتحدّد بهذا المجال الخاص أو ذاك .
واليوم ، إذا حاولنا أن نتحدث عن معنى الفلسفة ، فلعله أن يكون بوسعنا اللجوء الى الصيغ التالية : إن الفلسفة تسمى الى تلمّح الواقع الأصلي ، والى إدراك الواقع بالطريقة التي أتصرف بها حيال نفسي عندما أفكر ، أي بنصرفي الداخلي ؛ والى فتح كيانتنا على أعماق الشامل^(١) ؛ والى القيام بمجازفة تواصل الانسان مع الانسان ، بأية حقيقة كانت ، وفي معركة أخوية ؛ والى أن يحافظ المرء على عقله بصبر ودون كل حتى أمام الوجود الغريب عنا أكثر ما يكون ، الوجود الذي ينغلق على نفسه ويتأبى .
إن الفلسفة هي ما يبعد الى المركز حيث يغدو الانسان نفسه باندماجه في الواقع .

وأينا أن الفلسفة يمكن أن تصل الى أي انسان ، بل أي طفل ، على شكل بعض الأفكار البسيطة الفعّالة . ومع ذلك فإن إعدادها مهمة لا تنتهي وتتجدد دون انقطاع وتكمل دائماً على شكل كلّ متحقق . وهي تظهر على هذا النحو في مؤلفات كبار الفلاسفة ، وفي مؤلفات صغارهم على شكل صدى . إن الشعور بهذه المهمة ، مهما كان الشكل الذي يتخذه ، لن يجبو ، مادام البشر بشراً .

(١) L'englobant ، انظر الفصل الثالث.

ان تعرض الفلسفة لهجمات جذرية ليس وليد اليوم ، ، فقد سبق أن طرحت برمتها جانباً باعتبارها نافلة ومؤذية . ما نفعها ؟ لها لا تصد أمام القلق .

ان تفكير الكنيسة المتحكم قد رفض الفلسفة محتجاً بأنها تبعد المرء عن الله ، وتغوي الروح فتربطها بالعصر ، وتفسدها بشغلها بالترهات . أما التفكير السيامي الاستبدادي فقد أخذ على الفلاسفة اكتفاهم بتفسير العالم تفسيرات مختلفة ، في حين أن الأمر يتطلب تبديله . هذان النوعان من التفكير يريان أن الفلسفة خطيرة : ذلك أنها تقوض النظام ، وتخص الفكر على الاستقلال ، وبالتالي على السخط والتبرد ، وتخضع الانسان وتحمده به عن مهمته الحقيقية . ففوة الجذب لدى عالم علوي مشرق بأنوار الإله المتجلي ، وسلطان عالم دينوي لا إله فيه فيطلب كل شيء لنفسه ، يريدان كلاماً للفلسفة أن تنطفئ وتخبو .

يضاف الى هذا أن الحياة اليومية والحس السليم يفرضان معياراً هو معيار المنفعة المحضة التي تغف الفلسفة أمامه عاجزة . لقد سبق أن سخرت من طاليس ، وهو يعدّ أقدم الفلاسفة اليونان ، خادمته التي رآته يسقط في أحد الآبار وهو يلاحظ السماء ذات النجوم . لماذا كان يبحث عن البعيد الموغل في البعد ، هو المتعثر في القريب المباشر ؟

اذن ينبغي على الفلسفة أن تبرر نفسها . ولكن هذا مستحيل تماماً . فليس بوسعها أن تورد في سبيل تبرير نفسها أي نوع من

المنفعة يمنعها الحق في الوجود . وليس بوسعها إلا أن تستند الى القوى التي تدفع كل انسان الى أن يتفلسف . انها تعلم أنها تدافع عن قضيةٍ منزّهة عن النفع ، قضيةٍ خارجة عن نطاق حساب الأرباح والخسائر في العالم ، وأنها لا تتعلق إلا بالانسان كإنسان ، وأنها أيضاً مستضي في طريقها ما ظلّ البشر . إن أعداءها أنفسهم لا يستطيعون الامتناع عن إعطاء معنى للقوى التي يعارضونها بها ، وبالتالي لا يستطيعون الامتناع عن صنع مذاهب فكرية بديلة عن الفلسفة مرتبطة بغاية من الغايات ومحددة دائماً بالنتائج التي يرمون اليها ، كالماركسية والفاشية . هذه المذاهب الفكرية تشهد هي أيضاً ، بأن لا مفر من الفلسفة . إنها موجودة دائماً .

إنها لا تقدر على القتال ، ولا تستطيع أن تبرهن على نفسها ، ولكن بوسعها أن تنتقل الى الآخرين فقط . إنها لا تقاوم عندما تطرح جانباً ، وهي لا تنتصر إذا أصفي اليها . انها تعيش في المنطقة الموحدة ، التي تستطيع ، في أعماق الانسانية ، أن تربط كل واحد بالجميع .

توجد منذ ألفين وخمسمائة سنة في الغرب والصين والهند فلسفة عظيمة الأسلوب تتصف بالاتساق المذهبي . إنه لثراء عظيم يتوجه اليها . إن اختلاف الجهود الفلسفية ، والتناقضات ، والتطلعات الى الحقيقة التي يلغي بعضها بعضاً ، إن هذا كله لا يحول دون أن يكون هناك حقاً شيء فريد ، لا يملكه أحد ، وانما تدور حوله

في كل زمان الأبحاث الجديدة جميعاً : إنه الفلسفة الواحدة الأبدية ،
(Philosophia Perennis) . إننا لابد أن نعود الى هذا
الأساس التاريخي لتفكيرنا إذا أردنا أن يكون تأملنا واضحاً قدر
الامكان ، وأن يبلغ الجوهري .

* * *

أصول الفلسفة

٢

لقد بدأ تاريخ الفلسفة منذ ألفين وخمسمائة سنة على شكل جهد لتفكير منهجي ، وقبل ذلك بكثير على شكل تفكير أسطوري . ولكن البداية شيء والأصل شيء آخر : البداية تاريخية ، وتكفل للخلف كمية متزايدة من العناصر التي يقدمها العمل الفكري الناجز . أما الأصل فهو التبع الذي يتفجر منه بصورة مستمرة الدافع الى التفلسف . به وحده تصبح فلسفة معاصرة شيئاً جوهرياً ، وبه نفهم فلسفة الماضي .

هذا العنصر الأصلي متعدد الوجوه . فالدهشة تولد الاستفهام والمعرفة ؛ والشك في ما يظن المرء أنه يعرف يولد الفحص واليقين الواضح ؛ وبلبلة الانسان وشعوره بأنه ضائع يسوقانه إلى أن يسأل نفسه عن نفسه . فلنوضح أولاً هذه العوامل الثلاثة .

١ - قال أفلاطون إن الدهشة أصل الفلسفة . لقد جعلتنا عيننا « نشارك في مشهد النجوم والشمس والقبة السماوية » . وهذا المشهد « حدا بنا إلى أن ندرس الكون كله . ومن هنا ولدت

من أجلا الفلسفة ، أثن الخيرات التي منحها الآلهة جنس الفانين .
وأرسطو يقول : « إن التعجب هو الذي يدفع الناس إلى التفلسف .
إنهم يندهشون للوهلة الأولى أمام الأشياء الغريبة التي يصطدمون
بها ، ثم يذهبون شيئاً فشيئاً إلى أبعد من ذلك فيطرحون على
أنفسهم أسئلة تتعلق بأوجه القمر وحركة الشمس والكواكب ،
وأخيراً بولادة الكون برمته » .

الدهشة ميل إلى المعرفة . فعندما أدهش أشعر بجيلي ، وأسمى
إلى أن أعرف ، ولكن من أجل أن أعرف فقط « وليس من
أجل إرضاء حاجة عادية » .

التفلسف يعني أن يستيقظ المرء منطلقاً من قيود الضرورة
الحوية . وتم هذه اللحظة عندما نلقي نظرة منزهة عن المنفعة على
الأشياء والسماء والعالم ، عندما نسأل أنفسنا : « ما هذا كله ؟ من
أين أتى هذا كله ؟ » ولا ننتظر أن تكون للإجابة عن هذين السؤالين
أية منفعة عملية ، بل أن تكون مرضية في حد ذاتها .

٢ - ما أن تسكن دهشتي وتعبجي بمعرفة الواقع ، حين ينبثق
الشك . صحيح أن المعارف تتراكم ، ولكن لا يبقى شيء مؤكداً
إذا انساق المرء ولو قليلاً إلى فحص نقدي . إن إدراكاتنا الحسية
مشروطة بأعضائنا وهي تخدعنا ؛ إنها على أية حال لا تتوافق مع
ما هو موجود في ذاته خارجنا ، وبصورة مستقلة عن الإدراك الذي
كوّنناه عنه . إن أشكال تفكيرنا ترجع إلى فهمنا البشري . وهي
تحتلظ في تناقضات مستعصية على الحل . ففي كل مكان إنباتات

تعارض إثباتات أخرى . فإذا أردت أن أتفلسف ، فإن الشك يستولي على نفسي ، وأحاول أن أبلغ به آخر مدى . وعند ذلك إما أن أستسلم الى لذة الإنكار - لأن الشك الذي لايسمح بأية خطوة الى الأمام ، يجعل كل شيء غير ذي قيمة - وإما أن أبحث عن يقين يفلت من الشك ويصد أمام أي فحص نقدي صادق .

إن صيغة ديكارت الشهيرة « أفكر إذن أنا موجود » بدت له غير قابلة للشك فيها عندما كان يشك في كل ماعداها . لأنني حتى إذا كنت مخدوعاً تماماً ، دون أن أنتبه الى ذلك ، بكل ما أظن أنني أعرف ، فإنه يستحيل أن أكون مخدوعاً أيضاً في الواقعة التالية ألا وهي أنني موجود رغم كل شيء في عين اللحظة التي أدفع فيها الى قلب الخطأ .

إن الشك عندما يغدو منهجياً يؤدي إلى أن تفحص كل معرفة فحصاً نقدياً . ومنه ينتج أنه لا توجد فلسفة حقيقية دون شك جذري . ولكن الأمر الحاسم هو أن نرى أين وكيف يتيح الشك نفسه لنا أن نحصل على أساس يقين ما .

٣ - عندما أكون مستغرقاً في معرفة الموضوعات في العالم ، وفي بسط الشك الذي ينبغي أن يقودني الى اليقين ، أكون منشغلاً بالأشياء ، فلا أفكر في نفسي ، وغاياتي ، وسعادي - وخلاصي بل اني على العكس أكون مسروراً لنسياني ذاتي وأنا أكتسب هذه المعارف الجديدة .

كل ذلك يتغير عندما أعني ذاتي ضمن حالتي الخاصة .
وقديماً قال إبيكتيتوس الرواقى : « أصل الفلسفة هو التجربة
التي نشعر فيها بضعفنا وعجزنا » . كيف أخلص نفسي من هذا
العجز ؟ لقد أعطى الجواب التالي : ينبغي أن أنظر الى كل ما ليس
في حدود قدرتي بحكم ضرورته الخاصة ، وكأنه لا طائل تحته
بالنسبة إليّ ؛ وبالمقابل فإن لي أن أقود بالفكر كل ما يتعلق بي ،
وبصورة خاصة شكل أفكارى ومحتواها ، الى الوضوح والحرية .

* * *

فلنتنظر قليلاً في وضعنا نحن البشر . إننا نجد أنفسنا دائماً في حالات
محدّدة . تتغير الحالات وتسنع الفرص . وعندما يخطئها المرء لا تعود .
بوسعى أن أعمل بنفسى في سبيل تغيير حالة من الحالات . ولكن
منها حالات تبقى في ماهيتها ، حتى ولو تغير مظهرها الموقت ،
واختفت قدرتها الكليّة تحت حجاب : لا بد من أن أموت ،
لا بد من أن أتألم ، لا بد من أن أكافح ، أنا خاضع للمصادفة ،
وأجد نفسى لامحالة موثقاً بمجال الذنوب . هذه الحالات الأساسية
التي تتضمنها حياتنا ، نسميها الحالات - الحدود . وهذا يعني أنه
ليس بوسعنا أن نتجاوزها ، وليس بوسعنا أن نغيّرها . إن وعيك
لهاها يعني أنك بلغت ، بعد الدهشة والشك - أعمق أصل من
أصول الفلسفة . نحن في الحياة العادية ، نتعاشها غالباً ، إننا نغض
عيوننا ونغيبها وكأنها غير موجودة . إننا ننسى أنه لا بد أن

نوت ، ننسى أننا مذبذبون ، وأنا تحت رحمة المصادفة . ولا تعود لنا علاقة بعد ذلك إلا بمجالات مشخصة نديرها لصالحنا ويكون تصرفنا حيالها أن نرسم خططاً للتصرف العيلى فى العالم مدفوعين بمنافعنا الجوىبة . وبالمقابل يكون تصرفنا حيال الحالات - الحدود أن نعيد الى إخفائها ، أو - عندما نراها بوضوح - نصبح أنفسنا عن طريق تبديل جوهرى فى شعورنا بالوجود ، بفعل اليأس ونوع من استعادة العافية .

بوسعنا أيضاً أن نكون فكرة أوضح عن وضعنا كبشر بطريق مختلف ، مقدّرين أنه يستحيل الاعتماد على أي شيء فى العالم . عندما لانطرح أسئلة على أنفسنا ، يبدو لنا العالم كالوجود فى ذاته . فى السراء ، تتمتع بقوتنا ، ونشعر بثقة طائشة ، ولا نعرف شيئاً آخر غير حاضرننا . وفى الألم والضعف ، والعجز ، نياس . وعندما نجتاز هذا اليأس ونظل على قيد الحياة ، ننسى أنفسنا من جديد وندع أنفسنا تنزلق الى مذهب اللذة .

بمثل هذه التجارب تعلم الإنسان ؛ فهو يبحث عن الأمن - تحت التهديد . إن ما يضمن الحياة هو السيادة على الطبيعة وتنظيم الجماعة البشرية .

يستولى الإنسان على الطبيعة لكي يسخرها فى خدمته ؛ والمعرفة والتقنية ينبغى أن تسمحا بالاعتماد عليهما .

ومع ذلك ، فإن استغلاق الأشياء على نظرنا يستمر ، حتى ضمن السيطرة على الطبيعة ، مع تهديد دائم ، وأخيراً مع الفشل على

طول الخط . إن قانون العمل القاسي ، والشيخوخة ، والمرض ، والموت ، أمور لا يمكن أن تحذف . فإذا قدمت لنا الطبيعة ، بعد أن تنتهي من بسط سيادتنا عليها ، شيئاً من الأمن ، فلن يكون هذا سوى حادثة معزولة في قلب انعدام الأمن الشامل .

وينتظم الإنسان في جماعة لكي يحصر المعركة التي لا تنتهي والتي يقف فيها الكل ضد الكل ولكي يضع حداً لها ؛ لأنه يحاول أن يجد أمناً في تبادل العون .

ولكن هنا أيضاً يبقى حد . ذلك أن العدالة والحرية لا يمكن أن تسودا داخل الدول إلا إذا كانت كل مواطن يتصرف إزاء غيره حسب مقتضيات التضامن المطلق . في مثل هذه الحالة فقط يقف الجميع وقفة رجل واحد في وجه الظلم يُقتوَف بحق واحد فقط . وهذا لم يحصل قط . إن هذا التضامن الذي يجمع البشر حول واحد من بني جلدتهم ، في أسوأ الأحوال ، مثل حالة العجز ، لم يوجد قط إلا في حلقات ضيقة أو لدى بعض الأفراد المنعزلين . فلا دولة ، ولا كنيسة ، ولا مجتمع يمكن أن يمنح حماية مطلقة . لقد كانت الناس يغذّون هذا الوهم الجميل في العصور الوداعة حيث كان الحدّ مخفياً وراء حجاب .

ومع ذلك فإن لهذا العالم المحيَّب للأمال ووجهه المقابل : ذلك أن فيه أيضاً ما هو جدير بالإيمان ، ما يجلب الثقة ، فهناك الأرض التي نحبها ، والوطن ومنظر الطبيعة ، والأهل والجدود ، والأخوة والأخوات ، والإصدقاء ، وهناك الزوجة . وهناك الأساس الذي

خلقه التراث على مر التاريخ : اللغة الأم ، والإيمان ، وآثار المفكرين والشعراء والفنانين . ولكن هذا التراث يجملته لايقدم لنا ملجأ أميناً ، فليس بوسعنا أن نعتد عليه اعتماداً مطلقاً ، لانه ، كما يصل إلينا ، عمل بشري بكامله . ان الإله ليس موجوداً في أي مكان من العالم . وكل تراث يظل في الوقت نفسه استفهاما . فينبغي على الإنسان دائماً أن يجد - وعينه مسرّتان عليه - في صميم نفسه اليقين ، والوجود ، والقوة التي يمكنه الاعتماد عليها . يبدو أن إصبعاً آمرة قد وجهت إلينا تحذيراً يقول : ليس بوسع الإنسان أن يعتمد على أي شيء بما هو دينوي ؛ فنحن ممنوعون من أن نقنع به . ان هذه السبابة تدلنا على شيء آخر .

* * *

ان الحالات - الحدود (الموت ، المصادفة ، الوقوع في الذنب استحالة الاعتماد على العالم) تكشف فشلي . فماذا أقدر أن أصنع أمام هذا الفشل المطلق الذي لاأستطيع أن أنكر وضوحه إنكاراً مخلصاً ؟

كانت الفلسفة الرواقية تنصح الإنسان بأن ينسحب الى حرية الخاصة الا وهي حرية الفكر المستقل . ان هذا لايكفيننا . لقد كانت الرواقية مخدوعة ، لأنها لم تكن ترى عجز الانسان بكل مداه وعمقه . وهي لم تر أن الفكر نفسه غير مستقل ، باعتباره فارغاً بحد ذاته ومجبراً على اللجوء الى معطياته ، وهي لم تر أيضاً أن الجنون يبقى ممكناً . انها تتخلى عنا لأحزان فكر ليس

مستقلاً إلا لفراغه من أي محتوى . أنها تتركنا دون أمل لأنها تحذف كل محاولة للحصول بصورة عفوية على انتصارات داخلية ، وكل سعادة بمنح الذات للذات عن طريق الحب ، وكل انتظار وكل أمل أمام الممكن .

ولكن ماتريده الرواقية هو الفلسفة بكل ما فيها من صدق . ان الإنسان الذي عانى تجربة الحالات - الحدود الأصلية ، مدفوع من الأعماق إلى البحث ، عبر الفشل ، عن طريق الوجود . ان الطريقة التي يمارس بها تجربة الفشل هذه ، حامية بالنسبة إليه : فقد يظل الفشل مخفياً عليه ، وينتهي بسحقه ، في الواقع وحسب ، ويمكن للإنسان على العكس أن يواجهه فيتأمله ويحتفظ به حاضراً في فكره كالحادث الدائم لحياته ؛ وبوسعه أن يلجأ ضده إلى حلول ومسكنات خيالية ، أو على العكس بوسعه أن يقبله بصورة مشروعة ويلتزم الصمت أمام ما لا يقبل تفسيراً . ان الطريقة التي يمارس بها الإنسان تجربة الفشل تحدد ما سيصير إليه .

في الحالات - الحدود يلتقي المرء بالعدم ، أو هو يستشعر ، رغم حقيقة العالم المتلاشية وفوقها ، ما هو موجود حقاً . ان اليأس نفسه ، باعتبار أنه يمكن أن يحصل في العالم ، يدلنا على ما يوجد وراء هذا العالم .

وبكلمة أخرى : ان الانسان يريد أن يخلص نفسه . والخلاص تقدمه له الأديان العالمية الكبرى التي لها علامة فارقة ألا وهي أنها

تقدم ضمناً موضوعياً حقيقة الخلاص وواقعيته . وسيلها هو السبيل الذي يتم به فعل الاهتداء الفردي . أما هذا الخلاص فإن الفلسفة لا تستطيع أن تمنحه . ومع ذلك ، فإن التفلسف يعني دائماً قهر العالم ، ويعني أمراً شديداً بالخلاص .

الخلاصة أن أصل البحث الفلسفي قائم في الدهشة ، والشك ، وشعور الإنسان بأنه ضائع . وهو يبدأ ، في كل حالة ، ببسلة تستحوذ على الإنسان وتولد فيه الحاجة إلى أن يعطي لنفسه هدفاً . إن الدهشة هي التي دفعت أفلاطون وأرسطو إلى البحث عن ماهية الوجود . وبحث ديكارت ، عبر عدم تحديد الأشياء غير اليقينية الذي لانهية له ، عن اليقين الذي لا يقبل الشك . وبحث الرواقيون عن طمأنينة النفس في آلام الحياة .

ولكل محاولة من هذه المحاولات حقيقتها ، خلال اللباس التاريخي المختلف في كل مرة باختلاف الامتثالات واللغة . فإذا تمثلنا هذه المحاولات عبر التاريخ ، نفدنا إلى الأصول التي لا تزال ماثلة في نفوسنا .

إنها تبحث عن أساس متين ، عن أعماق الوجود ، عن الأبدية . ولكن ربما لم يكن أي أصل من هذه الأصول بالنسبة إلينا أكثر الأصول أصالة ، وأكثرها بعداً عن التعلق بأي شرط . فعندما يتجلى الوجود باعناً الدهشة فينا ، نلتقط أنفاسنا ، ولكن

نفسنا تسول لنا أن نتحاشى البشر وأن نستسلم الى سحر ميتافيزيقي خالص . أما اليقين غير القابل للمناقشة فلا يسود إلا عندما نسعى الى أن نوجه أنفسنا في العالم بمساعدة المعرفة العلمية . إن موقف النفس الذي لا يتزعزع في الرواية ليس له الا قيمة عابرة ، عندما يتوجب علينا أن نجتاز الشقاء ، وأن ننجو من خراب كامل ، ولكن هذا الموقف يبقى بمجد ذاته خالياً من المضمون والحياة .

هذه الدوافع الثلاثة العاملة في نفوسنا - الدهشة والمعرفة ، الشك واليقين ، حالة الإنسان الضائع في العالم والذي يصبح عين ذاته - لا تستنفد الأسباب التي تحملنا اليوم على التفلسف .

ففي عصرنا الذي حصل فيه انقطاع جذري في الاستمرار التاريخي ، في هذا الزمن ، زمن الإنهيار الذي لم يسبق له مثيل ، زمن الحظوظ المظلمة التي لا يكاد يتوقعها أحد ، تبقى للدوافع الثلاثة التي فحوصناها حتى الآن قيمتها ، ولكنها لم تعد تكفي . إن قيمتها شرطية تتعلق بالتواصل بين البشر .

كانت توجد في التاريخ حتى الآن روابط لاجدال فيها بين الإنسان والإنسان : الجماعات التي كان يوسع المرء أن يشعر بالثقة ضمنها ، والمؤسسات ، والفكر المشترك . حتى المعتزل ، كان لا يزال مسنوداً في عزله . فإذا ظهر تدهور اليوم ، فإنه يظهر بصورة خاصة في تزايد الناس الذي ينقطعون عن التفاهم المشترك وفي أنهم يلتقون ويفتقون دون اكثرات ، وفي أن أية أمانة أو

أية جماعة لم تعد مضمونة ولا جديرة بالثقة .

واليوم تأخذ الحالة البشرية بصورة عامة ، كما وجدت في كل زمان ، أهمية حاسمة في نظرنا : فأنا أقدر ان اتفق مع غيري في الحقيقة ، ومع ذلك فأنا لا أقدر على ذلك . ان ليماني يصطدم بإيمان مختلف ، ويحصل هذا في عين اللحظة التي أكون واثقاً فيها من نفسي . ونحن نبدو ، من بعض النواحي ، في نهاية المطاف منصرفين الى المعركة ، دون أمل في أن نتوحد ، ولا نخرج أمامنا الا الخضوع أو الفناء . أما ميوعة أولئك الذين لا يملكون أية قناعة وسليبتهم فتؤديان بهم الى أن يلتحقوا بخصومهم بصورة عمياء ، أو أن يكتفوا بتحديات عنيدة .

ليس هذا كله ثانوياً ولا مجرداً من الأهمية . وقد كان يمكن ان يكون الأمر كذلك لو أنه كانت لي ، في الانزعال ، حقيقة تكفيني . إن العذاب الذي أعانيه عندما يكون تواصل مع غيري ناقصاً ، والارتياح الفائق للمألوف يمنحني إياه تواصل حقيقي ، ما كانا ليعترياني على هذا النحو على الصعيد الفلسفي ، لو أنني كنت واثقاً من الحقيقة ، لحسابي الخاص ، وفي عزلة مطلقة . ولكنني لأوجد إلا مع الآخرين ، ولست شيئاً وحدي .

ان التواصل الذي يتم ، لابين فهم وفهم ، أو فكر وفكر فحسب ، بل بين وجود ووجود لا يستخدم الدلالات والقيم غير الشخصية جيعاً ، الا كوسائل . فالتبريرات والهجمات تكون عندئذ وسائل

لا للحصول على السلطان ، ولكن لكي يقترب الواحد من الآخر .
فيدير المرء القتال وهو يحمل للنضم حباً أخوياً ، وكل يقدم
للآخر أسلحته جميعاً . ولا يوجد اليقين بالوجود الحقيقي إلا في
هذا التواصل الذي تواجه فيه الحرية الحرية ، وتتعارض دون
أي اعتبار لكونها موحدين . حينئذ لا تكون الصلات بالقرب
إلا سبباً للتقارب ، ويطرح كل على الآخر الاسئلة الجوهرية في
اللحظة الحاسمة ونظراً للحاجة المتبادلة . ففي التواصل تتحقق كل
حقيقة أخرى ، وفيه وحده أكون عين ذاتي ، وفيه أحقق حياتي
بله معناها ، بدلاً من ان أقنع بأن أحيا وحسب .

ان الموقف الأساسي الذي أعرضه هنا بعبارات فكرية يولد
من العذاب الذي يثيره فقدان التواصل ، من الحاجة الى تواصل
صادق ومن امكان معركة أخوية توحد الى الأعماق بين كائن حر
وكائن حر .

وينشأ هذا الاندفاع الفلسفي أيضاً من البواعث الثلاثة التي
تحدثنا عنها والتي تتعلق قيمتها بعد الآن بما تعنيه بالنسبة الى هذا
التواصل بين الانسان والانسان . فالمهم أن نرى هل تشجع هذا
التواصل أم تضع العقبات في سبيله .

وهكذا نجد أصل الفلسفة يكمن في ملكة الدهشة والشك
والقيام بتجربة الحالات الحدود ، ويكمن آخر الامر في ارادة
شاملة لكل ذلك هي ارادة تواصل حقيقي . وهذا مايمكن أن

يرى منذ البداية في كون كل فلسفة تميل الى أن تنتقل الى الآخرين وتعبّر عن نفسها ، وتحاول أن تكون مفهومة . ان من ماهيتها ذاتها أن تكون قابلة للنقل ، وهذه خاصية لا يمكن أن تنفصل عن حقيقتها .

في التواصل وحده ندرك هدف الفلسفة ، حيث يكمن في نهاية الأمر معنى الاهداف الاخرى جميعاً ألا وهي : معرفة الوجود ، واثارة الحب ، والعثور على السكينة الكاملة .

٣

السائل

أريد اليوم أن أبسط لكم فكرة أساسية ، من أصعب الأفكار إطلاقاً . ولا يمكن أن نعلمها جانباً ، لأنها هي التي تعطي التأمل الفلسفي معناه الحقيقي . لا بدّ أنها يمكن أن تفهم في أبسط أشكالها ، رغم أن إعدادها عمل بالغ التعقيد . سأحاول إذن أن ارسم لكم ملخصاً لها .

إن أول سؤال طرحته الفلسفة كان السؤال الآتي : ما الذي يوجد ؟ للوهلة الأولى ، نجد كل أنواع الأمور الواقعية : الأشياء في العالم ، الأشكال الجامدة والكائنات الحية ، وتنوعاً لا نهاية له ، وكل ما يذهب ويأتي ويختفي . ولكن ما هو إذن الوجود بما هو موجود ، الوجود الذي بفضلِهِ يتوسط كل شيء ، الوجود الذي يمنع أساساً للكل ، والذي عنه يصدر كل ما هو موجود ؟

أما الأجوبة عن هذا السؤال فقد كانت متنوعة الى حدّ الغرابة . إن أقدم جواب ، وهو جواب طاليس أقدم فيلسوف ، جدير بالإجلال : الكل ماء ، والكل يأتي من الماء . وبعد ذلك قيل إن الكل نار ، أو هواء ، أو المهبم ، أو مادة ، أو ذرات .

أو قيل أيضاً إن الحياة هي الموجود الأول ، وما الجامد كله إلا النفاية . أو قيل أيضاً ما يلي : الموجود الأول هو الفكر ، وما الأشياء إلا مظاهر منه ، وامتناعات خاصة به ، يصنعها كما يصنع حلاماً من الأحلام . وهكذا نشهد قيام سلسلة طويلة من النظرات العامة أطلقت عليها أسماء المذهب المادي (الوجود كله مادة وحركة آلية) ، والمذهب الروحي (الكل فكر) ، ومذهب المادة الحية (الكون برمته مادة نحيما فيها روح) الخ .. في هذه الحالات كلها ، لحيء في سبيل الإجابة عن السؤال المطروح : ما هو الوجود بما هو موجود ؟ الى حقيقة واقعة حاضرة في العالم ، فنسبت اليها هذه السمة الخاصة ألا وهي كونها منبع كل ما عداها .

ولكن ما هو الجواب الصحيح ؟ إن المدارس المختلفة لم تفلح ، أثناء عراكمها الذي دام آلاف السنين ، في تبرير وجهة نظر على حساب وجهات النظر الأخرى . فكل واحدة منها تحتوي جزءاً من الحقيقة ، وبصورة خاصة نظرة وطريقة للبحث يعلمان الرؤية بصورة أكثر وضوحاً في العالم . ولكن كل واحدة منها تغدو خاطئة ، عندما تزعم أنها الوحيدة ، وتريد أن تفسر كل ما هو موجود بالتصور الأساسي الناتج منها وحده .

ما سبب هذا ؟ إن بين هذه النظرات جميعها نقطة مشتركة : فهي تجعل من الوجود حقيقة كائنة خارج الأنا ، موضوعاً أرصده . إن الظاهرة الأساسية في حياتنا الشعورية تبدو لنا أمراً عادياً حتى لانكاد نحس " بسرّها " . إننا لا نسأل أنفسنا عن حقيقتها . فما نفكر فيه ،

وما نتحدث عنه ، هو دائماً شيء آخر غير أنفسنا ، إنه ما نرصد ، نحن الذات ، وكأنه موضوع واقع في مواجهتنا . وعندما أتخذ نفسي موضوعاً بالفكر ، فاني أغدو شيئاً آخر بالنسبة إلي . صحيح أنني أكون ، في الوقت نفسه ، حاضراً باعتباري الأنا المفكرة ، التي تقوم بهذا التفكير في ذاتي ؛ ولكنني لا أستطيع أن أفكر في هذه الأنا باعتبارها موضوعاً بصورة كاملة ، لأنها دائماً الشرط المسبق لأي تحويل الى موضوع . إننا نطلق على هذه السمة الأساسية في حياتنا المفكرة اسم قسمة الذات والموضوع . وإننا داخل هذه القسمة دائماً ، لمجرد كوننا ولو قليلاً ، يقظين واعين . ومهما درنا بتفكيرنا على نفسه مرة وأخرى ، فانا نظل أيضاً في هذه القسمة بين الذات والموضوع واصلين الموضوع . وليس مهماً أن يكون الموضوع حقيقة واقعة مدركة بجواسنا ، أو امتثالاً تصورياً كالأرقام والأشكال ، أو وليد التخيل الحر ، أو حتى تصوراً خيالياً خالصاً لشيء مستحيل . فالموضوعات التي تشغل شعورنا تقف في مواجهتنا دائماً خارجياً أو داخلياً . وكما قال شوبنهاور لا موضوع دون ذات ولا ذات دون موضوع .

وإذن ما معنى هذا السر المتضمن في كل لحظة في قسمة الذات والموضوع ؟ إن ذلك يرجع بوضوح الى أن الوجود بمجموعه لا يمكن أن يكون موضوعاً ولا ذاتاً ، ولكن لا بد أن يكون « الشامل » الذي يتجلى في هذه القسمة .

من الواضح أن الوجود في ذاته لا يمكن أن يكون موضوعاً .

وكل ما هو موضوع بالنسبة إلى يأتي إلى من أعماق الشامل ، ومن أعماق الشامل
أنبتق كذات . الموضوع كائن محدود بالنسبة إلى الأنا . أما الشامل فيظل
مظلماً بالنسبة إلى شعوري . وهو لا يتضح إلا بالموضوعات ، وهو
يغدو أكثر وضوحاً ، بمقدار ما يكون حضور الموضوعات في الشعور
صافياً . إن الشامل نفسه لا يصير موضوعاً ، ولكنه يتجلى في
قسمة الأنا والموضوع . أما هو نفسه ، فيبقى منظرأ خلفياً ،
ويتضح باستمرار من خلال تجلي الموضوعات ، ويظل الشامل في
الوقت نفسه .

* * *

ولكن يوجد في كل تفكير انقسام ثان . فلكل موضوع
معرف ووعاه الفكر بوضوح علاقة مع موضوعات أخرى .
فالتعريف هو تمييز شيء من شيء آخر . حتى عندما أعقل الوجود
بصورة عامة فاني أعقنه في مقابل العدم .

وعلى هذا النحو فإن كل شيء ، وكل محتوى للفكر ، وكل
موضوع ، يجد نفسه تحت وطأة انقسام مزدوج : فمن جهة انقسام
عن الأنا ، عن الذات المفكرة ، ومن جهة أخرى انقسام عن
الموضوعات الأخرى ، باعتبارها موضوعات للفكر . فليس بوسع
الموضوع أن يكون الكل ، أو مجموع الوجود ، أو الوجود نفسه
مطلقاً . إن الدخول في حيّز الفكر يعني الوقوع خارج الشامل .
فموضوع التفكير جزئي دائماً ، وهو يتعارض مع الذات ومع
الموضوعات الأخرى في الوقت نفسه .

وإذن فإن الشامل هو ذلك الذي لا يعمل أثناء التفكير أكثر
من الإعلات عن نفسه . اننا لانتقي به ، هو نفسه ، أبدأ ،
ولكن كل ما نلتقي به ، نلتقي به فيه .

* * *

ما معنى ملاحظة كهذه ؟

تبدو هذه الفكرة ، في نظر الحس السليم العادي الذي نلتزم
به في علاقاتنا بالأشياء ، فكرة مناقضة للطبيعة . ذلك أن فهمنا
المسدّد الى أهداف عملية في العالم يبيدي مقاومة لها .

ربما لم تكن العملية الأساسية ، التي تتيح لنا أن نتجاوز كل
محتوى للتفكير بالتفكير نفسه ، صعبة ، ولكنها تبدو لنا بالغة
الغرابة . ذلك أنها لا تجعلنا نعرف موضوعاً جديداً يمكننا بالتالي
أن ندركه . إنها لا تلجأ الى التأمل إلا لكي تغيّر شعورنا بأنفسنا .

إنها لا تزيح الستار أمام عيوننا عن أي موضوع جديد ،
فتظل بالتالي بالنسبة إلينا ، فيما يتعلق بمعرفة العالم بالمعنى العادي ،
فارغة من كل محتوى . ولكنها ، من حيث شكلها ، تفتح إمكانات
غير محدودة ، ألا وهي إمكانات الوجود متجلياً لنا ، وهي تجعل
في الوقت نفسه كل إمكان شفافاً . إنها تغيّر دلالة الموضوعية
نفسها ، بإبقائها فينا القدرة على أن ندرك في المظاهر ما هو
موجود حقاً .

* * *

فلنحاول أن نضي أبعد قليلاً ، ونلقي مزيداً من الضوء على الشامل .

إن التفلسف حول الشامل بصورة مباشرة يعني النفاذ الى الوجود نفسه . فلا يمكن لهذه المحولة ، والحالة هذه ، أن تكون إلا غير مباشرة . ذلك أننا ما أن نفكر حتى نفكر بموضوعات . فينبغي أن نصل الى تحديد حقيقة الشامل غير الموضوعية ، بالتفكير الموضوعي .

فلنأخذ مثلاً على ذلك الفكرة التي بسطانها منذ قليل ألا وهي فكرة قسمة الذات والموضوع . إننا دائماً ضمنها ، فليس بوسعنا أن نراها من خارج . ومع ذلك ، فإننا في اللحظة التي نطلق عليها اسماً ، نجعلها موضوعاً ، ولكن بصورة غير موافقة . والواقع أن الانقسام علاقة بين أشياء من العالم ، أشياء تقف وجهاً لوجه أمامي كموضوعات . وتصبح هذه العلاقة صورة تستخدم للتعبير عما لا يمكن أن يُرى ، وليس موضوعاً ألبتة .

لنتابع التأمل وفق هذا النمط المصور ، مستوحين ما هو حاضر لدينا من الأصل : تبدو لنا قسمة الذات والموضوع وكأن لها ، هي نفسها ، معاني متعددة . فهي تختلف اختلافاً أساسياً يرتبط بكوني فهاً يواجه حقائق واقعة موضوعية ، أو كأننا حياً يصارع بيئته ، أو وجوداً متجهاً الى الله .

إننا ، كفهم ، نواجه أشياء ملموسة ، ونحصل عنها معرفة تفرض نفسها ، الى أبعد حد ممكن ، على الجميع دون جدال ،

وتتعلق دائماً بموضوعات محدّدة .

ونحن ، ككائنات حيّة تصارع بيئتها ، نخضع لما ندركه منها بواسطة حواسنا ، وما يصبح واقعياً بالتجربة التي نحيّاها . هذا ما يكون ، بالنسبة إلينا ، الحقيقة الراقعة الحاضرة التي لا تقبل الارجاع الى أية معرفة عامة .

ونحن ، كوجود ، في علاقة مع الله - العلو - وهذا ، بلغة الأشياء المتحوّلة الى شفرة ورموز . وليس لهذه الدلالة الرمزية أية واقعية بالنسبة الى فهمنا ولا الى حساسيتنا الحيوية . فإله لا يتصف بالنسبة إلينا بأية وجود واقعي إلا من حيث إننا وجود ، واتصافه بالواقعية ينظر اليه من زوايا غير تلك التي ينظر منها الى واقعية الموضوعات العملية ، أو المنطقية ، أو المحسوسة .

وعلى هذا النحو ، عندما نسعى الى ان ندرك ما هو الشامل بصورة أفضل ، نراه يتشعب إلى عدة أنماط . فهناك طرق متعددة للاندراج في الشامل . وإذا أخذنا أنماط قسمة الذات والموضوع الثلاثة خيطاً هادياً ، فإننا نستطيع القول ان الشامل يتفرّع بالطريقة الآتية :

١ - الفهم من حيث هو شعور بصورة عامة ، وهو أمر نحن متماثلون فيه جميعاً .

٢ - الذات الحيوية ، وفيها لكل منا فردية خاصة .

٣ - الوجود الإنساني ، وبه نكون ، على وجه التدقيق ، عين أنفسنا في تاريخيتنا ..

يستحيل عليّ أن أعرض باختصار كيفية تفصيل بحث من هذا النوع . فلاكتفٍ بالقول إن الشامل ، عندما ينظر إليه وكأنه الوجود نفسه ، يأخذ اسم العلو (الله) ، أو العالم ، وعندما ينظر إليه كما نكون نحن أنفسنا ، يدعى الذات الحيوية ، والشعور بصورة عامة ، والفكر ، والوجود الماهوي .

* * *

إن الخطة الفلسفية الأساسية التي عرضناها منذ قليل ، تقطع الروابط التي تربطنا بالموضوعات بوصفها الوجود نفسه ، وبهذا يصبح من الممكن أن نفهم معنى التصوف . ف منذ آلاف السنين قام فلاسفة في الصين والمهند والغرب بإعلان أمور معينة ، متشابهة في كل مكان وفي كل زمان ، وإن كان التعبير عنها متنوعاً . فهم يقولون : إن الانسان قادر على أن يتجاوز قسمة الذات والموضوع ، حتى ليصير حديها صهراً كاملاً ؛ فيلغي على هذا النحو كل موضوعية ويطفئ الأنا . حينئذ يفتح له الوجود المطلق ، الذي يخلف ، لدى اليقظة ، وعياً للدلالة أعمق من أية دلالة ، دلالة لا تنفد . ولكن هذا التوحيد بين الذات الذات والموضوع يمثل ، في نظر من مرّ بهذا الطريق ، اليقظة حقاً ، أما الشعور الخاضع لقسمة الذات والموضوع فهو أخرى بأن يكون النوم . وهذا ما كتبه أفلاطون ، أعظم فيلسوف متصوف في الغرب : « إنني أنعم النظر غالباً في جمال يبعث على الدهول ، عندما أفلت من غفوة الجسد وأصحو إلى نفسي . حينئذ أعتقد اعتقاداً جازماً بانتسابي إلى عالم أفضل وأسمى ، وأحسن الحياة في

غاية السناء تفتح في نفسي بكل قوتها ، وأحس أنني اتحد بالالوهية .

لا يمكن أن نضع التجارب الصوفية موضع الشك ، ولا الواقعة التالية : مها كانت اللغة التي يحاول المتصوف أن يعبر بها ، فإن الجوهري يظل عصياً على كل تعبير . إن المتصوف يضل في الشامل . فما يمكن التعبير عنه تلفه قصة الذات والموضوع ؛ وحتى إذا استمر الشعور في منحنى الإيضاح إلى غير نهاية ، فإنه لا يبلغ كمال الأصل أبداً . بيد أننا لانستطيع أن نتحدث إلا عما يتخذ شكلاً موضوعياً . وما يبقى يظل غير صالح للقل . ومع ذلك فإن هذا الباقي يستمر وراء تلك الأفكار الفلسفية التي ندعوها تأملية ، هذا الباقي هو الذي يربها وزنها ودالاتها .

* * *

يساعدنا فحص الشامل فلسفياً أيضاً على فهم المذاهب الكبرى في علم الوجود والميتافيزيقا منذ آلاف السنين بصورة أفضل ، كمذهب النار ، والمادة ، والفكر ، والضرورة الشاملة الخ .. وغالباً ما نسب مؤلفوها إليها قيمة المعرفة الموضوعية ، على حين أنها إذا نظر إليها من هذه الزاوية ، بدت خاطئة تماماً . إن لها في الواقع دلالة أخرى : فهي تحدد الوجود بواسطة كتابة رمزية ؛ وبعد أن خطها الفيلسوف بحضور الشامل ليوضح كيانه الخاص والوجود نفسه ، انساق إلى الخطأ بأن عدّها واقعاً موضوعياً محددًا هو الوجود في ذاته في الوقت نفسه .

بينما يتحرك تفكيرنا بين ظواهر العالم ، نعي بشعورنا أن الوجود في ذاته لا يمكن التماسه في الواقع الموضوعي القابل للحصر دائماً ، ولا في أفق عالمنا المحدود دائماً ، حتى لو ضم الظواهر برومها . فلا يمكن العثور عليه الا في الشامل ، الذي يظل وراء الموضوعات كلها والآفاق جميعاً ، وراء قسمة الذات والموضوع .

وعندما تمثل العملية الفلسفية الاساسية التي تكشف لنا الشامل ، فإننا نرى المذاهب الميتافيزيقية المذكورة سابقاً تنهار ، مع كل النظريات التي تحمل معرفة مزعومة عن الوجود ، بمقدار ما تطمح . الى أن تجعل من هذا الواقع الجزئي أو ذاك الوجود في ذاته ، مهما كانت هذا الواقع عظيماً وجوهرياً . ومع ذلك فلإنها تبقى اللغة الوحيدة الممكنة بالنسبة إلينا عندما نحاول أن نتجاوز كل واقع - الموضوعات والأفكار والآفاق الكلية - ان نتجاوز كل المظاهر لكي نتلمح الوجود بما هو موجود .

نحن لانبغ هذا الهدف ، في الواقع ، بانصرافنا عن العلم ، إلا إذا كان ذلك بالسبيل الصوفي ، الذي يظل غير قابل للنقل . فالمعرفة المتميزة الموضوعية وحدها يبقى شعورنا واضحاً . هي وحدها التي تستطيع ان تمنح الشعور وزنه ومعناه بأن تجعله يقوم بتجربة حدوده ، بحيث يدرك ما يكشف عنه الحد نفسه . وحتى عندما نتجاوز بالفكر كل موضوع ، نظل دائماً خاضعين لشروط الموضوعية . ولا نكون أقل ارتباطاً بها ، عندما يفدو المظهر

شفافاً امام بصرنا .

إن الميتافيزيقيا تجعلنا ندرك الشامل بوصفه علواً ، ونحن نؤوله كما نؤول كتابة بالشفرة . ومع ذلك فإن معناها يفلت منا إذا انسقنا إلى التمتع جبالاً بهذه التأملات دون ان نخوض غمارها . إنما لا تأخذ كل مداها بالنسبة إلينا إلا إذا ادركنا الواقع عبر الشفرة ، وهذا غير ممكن إلا عن طريق واقع وجودنا ، لا عن طريق الفهم وحده ، الذي لا معنى لذلك كله بالنسبة إليه .

ولكن ينبغي بالأحرى أن نمتنع عن النظر إلى شفرة (رمز) الواقع على أنها واقع ملموس بمائل للأشياء التي نلمسها بأيدينا ، والتي نستخدمها ونستهلكها . إن النظر إلى موضوع ما على أنه الوجود نفسه ، يكون ماهية كل مذهب وثوقي ، كما أن في إرجاع الرموز إلى حقيقتها المادية والحسية نوعاً من الخرافة . وفي الواقع إن تعلق المرء بالخرافة يعني أن يكون مستعبداً للموضوع ، أما الإيمان ، فهو يمد جذوره في الشامل .

* * *

واليك الآن النتيجة المنهاجية الاخيرة التي يؤدي إليها اكتشاف الشامل : إننا نعي بشعورنا أن تأملنا الفلسفي قد تحطم فلا يرجى جبر حطامه .

فما أن نتخيل الشامل لكي نترجمه إلى عبارات فلسفية ، حتى نجعل مالا يمكن أن يكون موضوعاً بمقتضى ماهيته ، موضوعاً مرغماً علينا مرة أخرى . ولهذا ينبغي علينا أن تأخذ حذرنا بصورة مستمرة ،

وأن نرفض بصورة مستمرة كل محتوى موضوعي للصيغ التي نستعملها .
بهذا الشرط وحده نستطيع أن نقوم بتجربة الشامل الداخلية ،
وهي موقف يقفه شعورنا وليست أبداً نتيجة بحث إيجابي قابلة
لالصياغة . إن « معرفتي » لا تبدل ، ولكن الشعور الذي أملكه
عن نفسي وحده يتغير .

وهذه هي السمة الأساسية في كل بحث فلسفي حقاً . إن
الإنسان يسير إلى الشامل بوساطة تفكير منصب على موضوع محدد
وبوساطته وحده . إن هذه الحركة هي التي تجعل الغور الذي فيه
نرتبط ارتباطاً جذرياً بالوجود نفسه فعلاً في الشعور ، وهي التي
تجعل قواعد السلوك والايقاع والمعنى في حياتنا وعملنا تنبثق من هذا
الغور . لأنها تخرجنا من روابط التفكير الموضوعي ، لا لأنها تجعلنا
ننبذه ، ولكن لأنها تجعله يمضي إلى منتهاه . إنها تجعل التأمل
الفلسفي ، مهما كان عاماً ، يميل إلى التحقق في حاضرنا العيني .

* * *

لكي يوجد الوجود حقاً بالنسبة إلينا ، ينبغي أيضاً أن يغدو حاضراً في
نفسنا ، من خلال قسمة الذات والموضوع في التجربة . من هنا
تنبثق فينا الحاجة إلى الوضوح . فكل ما يسكن فينا بصورة غامضة ،
ينبغي لنا أن ندركه متخذاً شكلاً موضوعياً وبوساطة ما يكون
ماهية الأنا في طريق اكتماله . ينبغي للوجود في ذاته ، للأساس
الكلبي ، للمطلق ، أن يتخذ شكلاً موضوعياً أمام أبصارنا ، ولو كان
ذلك بصورة غير موافقة بسبب هذه الموضوعية ، شكلاً ينهار على

نفسه ، مختلفاً فينا بتقوضه الوضوح الخالص للشامل .

* * *

اننا لانبغ الحرية الضرورية للبحث الفلسفي ، الا اذا وعينا وعياً
تاماً قسمة الذات الموضوع ، من حيث كونها شرطاً تفكيرنا الاساسي ،
والا اذا وعينا الشامل الذي يصبح بفضل هذه القسمة ، واقعاً
فعلياً فيناً .

ان تأملاً كهذا يفصلنا عن كل كائن جزئي . انه يجبرنا على
ترك كل طريق مسدود تريد المعرفة الجازمة أن تسمرنا فيه . إنه يهدينا .
بالنسبة الى من كان يجد أمنه في طابع الاشياء المطلق ، وفي
نظرية للمعرفة قائمة على الموضوعية ، فإت فقدان هذا كله يعني
الوقوع في النزعة العدمية . ومنذ الآن ، لم يعد بوسع أي أمر من
الامور يجد يقينه ، وبالتالي طابعه المتناهي ، بواسطة اللغة أو التعبير
الموضوعي أن يطمح الى أن يكون وحده الواقع والحقيقة .

ان تأملنا الفلسفي يمر بهذه الفوضوية التي تحررنا على الأصح
كي نلاقي الوجود الحقيقي . ونحن ، خلال الجهد الفلسفي ، نولد
في ماهيتنا ولادة جديدة ، وينمو أثناءه فينا معنى كل الاشياء
المتناهية وقيمتها ، وهما محدودان دائماً . إننا نرى بيقين أن طرقنا
تمر بهذه الاشياء لاحالة ، ولكن ينفتح لنا الصميم في الوقت نفسه ،
فيفقدو بوسعنا انطلاقاً منه أن نتعامل معها بجرية تامة .

ان انهار اليقيني عندما يكون متيناً ولكن خادعاً ، يتيسح

لنا أن نرتفع بنظرتنا إلى الأمور ، وما كانت يبدو هوة يصح
مجال الحرية نفسه . والعدم الظاهر يتحول بهذا الانزياح بحيث يتجه
الوجود في ذاته إلينا .



٤

فكرة الرب

لفكرة الإله ، فكرتنا نحن في الغرب ، منبعان تاريخيان :
التوراة والفلسفة اليونانية .

لقد رأى إرميا الخراب يحل بكل ماجد في طلبه طول حياته؛
فقد ضاعت بلاده وضاع شعبه ، وما تبقى منه في مصر غداً
جاحداً الإيمان بهوه وضحي لايزيس . وقد قال تلميذه باروخ بإسماً :
« قد غشي علي في تهدي ولم أجد راحة » . عندئذ أجابه إرميا :
« هكذا قال الرب . هاأنذا أهدم ما بنيت و اقتلع ما غرسه .. وأنت
هل تطلب لنفسك أموراً عظيمة . لا تطلب » .

هذه الكلمات تعني ، في مثل هذه الحالة : الله موجود ، وهذا
يكفي . أما أن يكون « خلود » أو لا يكون ، فهذا لا يسأل
عنه ، وإما ان « يغفر » الله أولاً ، فهذا لم يعد سؤالاً له المرتبة
الأولى من الأهمية . ولم يعد الانسان مطلقاً هو الذي يبعث على
الاهتمام ، بعد أن انطقت ارادته الخاصة وخبا كذلك انشغال
الخاطر بخلاصه وأبديته . ولكن يفهم ، في الوقت نفسه أن العالم
بجملة ، لا يمكن أن تكون له مجد ذاته دلالة ناجزة ، ولادوام

أبدي ، بأي شكل من الاشكال : لأن الله خلق كل شيء ، وانتزع كل شيء من العدم ، وكل شيء في قبضة يده . عندما يضع كل شيء ، لا يبقى الا هذا : الله موجود . وعندما يعيش الإنسان في هذا العالم ، جاهدنا في سبيل الخير ، ومعتقداً أنه أسلم قياده الى الله ، فيصطدم بالفشل في آخر الأمر ، لا تبقى الا هذه الحقيقة التي لاحدٌ لها : الله موجود . فإذا تخلى الإنسان تماماً عن نفسه وأهدافه ، أمكن لهذه الحقيقة ان تتجلى له وكأنها الحقيقة الوحيدة . ولكنها لا تتجلى سلفاً وبصورة مجردة ، فهذا يقتضي أن يغوص الانسان في حياة العالم المشخصة ، وأخيراً تظهر هذه الحقيقة هناك عند الحدود . إن كلمات ارميا القاسية . انها لم تعد مرتبطة بإرادة للتصرف في العالم بصورة ناجحة ، وإرادة مشروطة تاريخياً ولكن هذه الإرادة سبقتها ، لقد دامت حياة بطولها ، وهي التي أتاحت أخيراً لهذه الكلمات أن تكون لها دلالتها في الفشل الكامل . هذه الكلمات بسيطة وخالية من أي عنصر خيالي ، وإذا كانت تتضمن حقيقة لافئاد لها ، فرد ذلك الى أنها ترفض كل محتوى صُبّ في صيغ ، وكل توطد نهائي في العالم .

أما ماتملنه الفلسفة اليونانية فان له وقماً آخر ، ومع ذلك فهو متفق مع مارأيناه قبل قليل .

لقد كان كزينوفان في سنة ٥٠٠ قبل الميلاد يقول : المائك لإله واحد ، لايشبه الفنانين بالمظهر ولا بالأفكار . وكان أفلاطون

يفهم الحقيقة الإلهية - وهو يسميها الخير - كنسج لكل معرفة . فما هو قابل للمعرفة ، لا يعرف في ضوء اللاهوتية وحسب ، بل هي أيضاً التي تمنحه وجوده باعتبار أنها أسمى من الوجود في المنزلة والقدرة .

لقد فهم الفلاسفة اليونان ان التقاليد وحدها تشاء أن يوجد عدد كبير من الآلهة ، اما بالطبيعة فلا يوجد إلا إله واحد . ان الله لا يُرى بالعينين ، وهو لا يشبه أحداً ، ولا يتيسر أن يُعرف بواسطة أية صورة .

وفد فهمت الألوهية كعقل او قانون كلي ، او كقدر وعناية ، او كمهندس للكون أيضاً .

ولكن الأمر لدى المفكرين اليونان يتعلق بإله مدرك بالفكر ، لإبلاه حيّ كإله إرميا . والدالان تلاقيان . لقد تغذى التأمل اللاهوتي والفلسفي في الغرب ، مع اختلافات لاحصر لها ، من هذا الجذر المزدوج : وجود الله وماهية .

* * *

اما الفلاسفة المعاصرون فيبدو أنهم يتحاشون مشكلة وجود الإله بطيبة خاطر . فهم لا يثبتون واقعته ولا ينكرونها أيضاً . ولكن لا بد لأي شخص يعمل في الفلسفة من أن يتحدث عن هذه المشكلة . فعندما يوضع الإله موضع الشك ، ينبغي على الفيلسوف أن يعطي جواباً . فإن لم يفعل لم يخرج من الفلسفة الربية التي لا يمكن للإنسان فيها ان يصرح بشيء ، فلا يثبت شيئاً ولا ينكر

شيئاً . أو أنه يكفي بمعرفة تتعلق بموضوعات محدّدة ويكف عن
التفلسف قائلاً : « لا ينبغي أن نتكلم عما ليس بوسعنا
أن نعرف » .

* * *

تفحص مشكلة الإله على أساس مبادئ متناقضة سنمر بها
على التوالي .

أما المبدأ اللاهوتي فهو : ليس بوسعنا أن نعرف عن الله إلا
ما أوحى لنا به منذ الأنبياء حتى يسوع . فليس للإله أية واقعية
في نظر الانسان لولا الوحي . فاقه لا يدرك بالفكر ، ولكن
بطاعة الإيمان .

بيد أن الوثوق من الحقيقة الإلهية وجد قبل وحي التوراة
وخارج نطاق تأثيرها بزمان طويل . وفي قلب العالم المسيحي الغربي ،
أيقن كثير من الناس من وجود الإله دون ضمان الوحي .

ويوجد ، في مقابل المبدأ اللاهوتي ، مبدأ فلسفي قديم يقول :
إننا نعرف شيئاً عن الله ، لأنه يمكن تقديم الدليل على واقعيته .
ان الأدلة على وجود الإله ، منذ العصور القديمة ، تكثرت
في مجموعها بناء فحماً .

ولكن إذا فهمت الأدلة على وجود الإله وكأنها تتصف
بالبداهة العلمية التي تتصف بها البراهين الرياضية أو التحقيقات التجريبية ، فإنها
تصبح خاطئة . وقد دحض « كانت » بطريقة جذرية إلى أبعد حد ادعاءها
بأنها قاطعة وحاسمة . حينئذ يأتي المبدأ العكسي : ان دحض

الأدلة على وجود الإله جميعاً يعني أنه لا يوجد إله .
هذا الاستنتاج خاطئ . والواقع أنه إذا كان التدليل على وجود الإله غير ممكن ، فإنه من غير الممكن أيضاً التدليل على عدم وجوده . ان الأدلة ودحضها لا تدل الا على ما يلي : ان الهاً قدّم الدليل على وجوده ليس الهاً ، انه ان يكون على هذا النحو الا شيئاً في العالم .

يبدو أن الحقيقة ، في مقابل الأدلة والردود المزعومة على وجود الإله ، هي التالية : ان الأدلة المزعومة على وجود الإله ليست في أصولها أدلة ، ولكننا سبل يسلكها الانسان ليمتلك وجوده بواسطة الفكر . ان الادلة التي ابتدعت خلال آلاف السنين وتكررت بأشكال مختلفة لها معنى آخر غير معنى الحجج العلمية : انها تبين كيف يتحقق الفكر من نفسه بممارسة تجربة الحركة التي بها يسو الانسان بنفسه نحو الله . توجد بالنسبة الى التأمل دروب تقودنا الى حواجز ؛ وهنا تكفي قفزة لتحويل شعورنا بالإله الى حضور طبيعي .

* * *

فلنرَ بعض الأمثلة :

ان أقدم الأدلة هو الدليل الذي يسمى الدليل الكوفي . فنستقرئ من الكوسموس (ومعناه العالم باليونانية) وجود الإله . ولما كان لكل شيء علة في الصيرورة الكلية ، فإننا نستخلص من ذلك وجود علة أولى ؛ ومن الحركة نستقرئ وجود

منبعها ، المحرك الأول ؛ ونخلص من جواز الكائنات الفردية الى ضرورة الكل .

إذا فهمنا هذه النتائج على غرار ما نفهم كيف يتبع لنا شيء واقعي أن نثبت وجود شيء واقعي آخر - كما نستقرئ عندما نرى وجه القمر الذي يديره نحونا ، وجود وجه آخر لانزاه - فإنها تكون ، حينئذ ، عديمة القيمة . إن نتائج من هذا القبيل لا تكون مشروعة في نظرنا إلا إذا كانت الأمر يتعلق بأن نستخلص من بعض الظواهر وجود ظواهر أخرى . ولكن العالم من حيث هو كل ليس ظاهرة ، لأننا في داخله دائماً ، ولا يكون في وحدته الكلية في مواجهتنا أبداً ، ولذلك فإن العالم ككل لا يتبع لنا أن نستخلص أية نتيجة تتعلق بشيء آخر غيره .

ومع ذلك ، فإن التفكير الذي يسوق الى هذه النتيجة يأخذ معنى مختلفاً عندما لا يدعي لنفسه أنه يشكل دليلاً . ومن هنا يقدو مظهره الشبيه بظهور البرهان استعارة تستخدم لتوقف فينا الشعور بالسّر الذي يكمن في مجرد أن العالم موجود ، وأنها موجودة . فلنحاول أن نفكر بأنه كانت يمكن أيضاً ألا يوجد شيء بالمرّة ، ولنسأل أنفسنا مع شيلينج : وأخيراً ، لماذا يوجد شيء ما بدلاً من العدم ؟ في هذه اللحظة يكون يقيننا عن الواقع من نوع يجعلنا ، إذا سألنا أنفسنا عن أساسه ، لانجد أي جواب ، بل تنساق الى الشامل ؛

والشامل في ماهيته ، موجود بصورة مطلقة ولا يمكن ألا يكون موجوداً ، وبه يوجد كل ماعداه .

صحيح أنه قد نُظر الى العالم على أنه أزلي ، وأنه قد وُصف بأنه وجد بذاته وأنه ، بالتالي ، الإله بعينه . ولكن هذا مستحيل كما سنرى .

واليك هذا المثال :

إن كل ما في العالم من جمال وغائية ونظام وكال يخص هذا النظام ، وكل ما يملك علينا نفوسنا في منظر الطبيعة ، بصورة مباشرة وكاملة لانعرف نقصاً ، هذا كله لا يمكن أن يفسر بواقع موضوعي نستطيع أن نحصل على معرفة كاملة عنه كإدراك المواد مثلاً . إن غائية الكائنات الحية ، وجمال الطبيعة بكل أشكالها ، وانتظام العالم في جملة ، كل هذا يغدو غارقاً في الأسرار ، بقدر ما نتقدم معارفنا الوضعية .

ولكن عندما نزعم أننا نخلص من هنا إلى النتيجة القائلة إن الله موجود كخالق كله طيبة ، نصطدم حالاً بكل ماهو قبيح ، وتعييس ، ومعدوم النظام في العالم . ويقابل هذا فينا حالات روحية بالغة العمق حتى كأن العالم يكف عن أن يكون مألوفاً لدينا ، فيغدو غريباً معادياً مرعباً . ويبدو أنه من الممكن أيضاً أن نخلص إلى وجود الشيطان كما نخلص إلى وجود الله . فلا يتبدد سر العالم ، بل هو يوغل في العمق .

إن الأمر الحاسم بوجه خاص ، هو مانسيبه عدم اكتمال

العالم . فالعالم ليس منتهياً ، إنه مستمر في التحول دون انقطاع
والمعرفة التي نملكها عنه لاتصل الى أية نتيجة ، فالعالم لا يفسر
بنفسه .

وليس الأمر مقتصرأ على أن « أدلة » كهذه لاتدلل على
وجود الإله ، بل لأنها تدفعنا أيضاً الى أن نجعله واقع العالم ،
واقعاً يكون ، إذا صح التعبير ، محصوراً ضمن حدود يبدأ
وراءها عالم ثانٍ . وهذا لاتقل هذه الأدلة شيئاً سوى أنها تجعل
فكرة الإله أكثر غموضاً .

ومع ذلك فإنها تحدث لدينا انطباعاً يشتد ويقوى كلما ساقنا
بجزم أكبر ، عبر المظاهر المشخصة ، الى العدم وعدم الاكتمال .
حينئذ نستمد منا اندفاعنا ، فلا يعود العالم يكفيننا : إنه ليس
الوجود الوحيد .

إننا نعثر بصورة مستمرة على الحقيقة الآتية : ألا وهي أن
الإله ليس موضوعاً للمعرفة ، ولا يمكن أن تزاح الحجب عنه بصورة
قاطعة . وليس الإله أبضاً موضوعاً للتجربة الحسية . إنه لا يرى .
ليس بوسع المرء أن ينظر اليه ، ليس بوسعه إلا أن يؤمن به .

ولكن من أين يأتي هذا الايمان ؟ أنه لا يأتي أصلاً من الحدود
القصوى للتجربة في العالم ، ولكن من حرية الإنسان . إن الانسان
الذي يعي حقاً حريته بشعوره ، يحصل في الوقت نفسه على اليقين
بالله . إن الحرية والله لا يفترقان . لماذا ؟

لاني واثق من أمر واحد ألا وهو أنني ، ككائن حر ، لا أوجد

بذاتي ، ولكنني معطى لذاتي في الحاضر . والواقع أنني أستطيع أن أنحاذل ولا أستطيع أن أستولي على حريتي بالقوة . عندما أكون ذاتي حقاً ، أكون واثقاً من أنني لست كذلك بذاتي . إن الحرية العليا ، المتحررة من أي تأثير من قبل العالم ، تعرف في الوقت نفسه أنها مرتبطة بالعلو أعمق ارتباط .

إننا نسمي حرية الإنسان وجوده أيضاً . إنني واثق من أن الله موجود بالقرار الذي يجعلني أوجد نفسي هذا اليقين لا يسمح باحتباس الإله ضمن صيغة من الصيغ ، ولكنه يجعل منه حضوراً بالنسبة إلى الوجود الإنساني .

إذا كانت اليقين بالحرية يتضمن اليقين بالإله ، فإن هناك صلة بين نفي الحرية ونفي الإله . فإذا لم أمارس التجربة المعجزة ، تجربة كوني ذاتاً مستقلة ، فلأنني لا أكون بحاجة إلى أية علاقة مع الله ؛ وأكتفي بالواقع الطبيعي ، وبالألهة المتعددة ، وبالشياطين .

وهناك ، من جهة أخرى ، صلة بين إثبات حرية دور الله وبين تأليه الإنسان . وهذا شأن الحرية الظاهرة التي تمارسها إرادة تعسفية تؤكد نفسها كاستقلال مطلق مزعوم بقولها فقط « أريد » . حينئذ أستند إلى القوة الوحيدة التي يتصف بها قرار لا مبرر له : هذه هي إرادتي ، وإلى التبجح بأن في وسع المرء أن يموت دائماً . ولكنني حينئذ أخدع نفسي ، إذ أعمل كما لو كنت موجوداً لنفسي وحدي ، وتقلب حريتي إلى ارتباك أمام الفراغ . إن الوثبة

الوحشية التي أجهد بها أن أرقى بإرادتي تنقلب الى اليأس ، حيث يختلط المطمحان اللذان صاغها كيركيجاردي على هذا النحو : إرادة الانسان اليائسة أن يكون ذاته ، وإرادته اليائسة ألا يكون ذاته .

إن الله موجود بالنسبة الى بمقدار ما أصبح ذاتي حقاً في الحرية . فهو ليس موجوداً بوصفه موضوعاً للدراسة والمعرفة ، إنه لا يتجلى إلا للوجود الإنساني .

ولكن هنا أيضاً ، لا يعني لقاء الضوء على وجودنا من حيث هو حرية إقامة الدليل على وجود الإله وانما يعني الإشارة الى الموضوع الذي يمكن فيه أن نشعر شعوراً يقينياً بوجوده .
إن أي دليل من الأدلة على وجود الإله لا يتيح للفكر أن يبلغ هدفه ، إذا كان هذا الهدف هو نيل يقين قاطع . ولكن عندما يفشل الفكر على هذا النحو ، فما يخلفه ورائه ليس عدماً . إنه يشير الى ما يتجلى للشعور الذي لا ينقد ، الشعور المستقيم أبداً ، الشامل ، الشعور الذي تملكه عن الله .

* * *

إن الإله إذن لا يدع نفسه يدرك كشيء من العالم . وينتج من ذلك أن الإنسان لا ينبغي أن يتخلى عن حريته لحساب الوقائع الملموسة التي تنبثق في العالم ولحساب هذه السلطة أو تلك ، هذه القوة أو تلك . إنه مسؤول عن نفسه ، وهي مسؤولية لا يحق له أن يتخلص منها مدعياً أنه يتخلى عن حريته ببلء حريته . إن

القرار الذي يتخذه ، والطريق الذي يعثر عليه ، ينبغي أن يكون مديناً بها لنفسه . لهذا يقول كانت إن الحكمة التي لا يسبر غورها جديرة بالإعجاب لما تمنحنا بقدر ما هي جديرة بذلك لما تمنع عنا . والواقع لو أنها كانت تظل دائماً أمام عيوننا بكامل جلالها ولو أنها كانت تتكلم في العالم بلغة لا لبس فيها وبسلطة واضحة لا تقبل النقاش ، لما كنا سوى عرائس تسيّرها مشيئتها . ولكنها شاءت أن نكون أحراراً .

* * *

فلنجدد لإيضاح الشعور الشامل الذي نملك عن الإله إيضاحاً فلسفياً بدلاً من معرفة الإله التي لا نستطيع أن نبلغها .

« الله موجود » : إن العنصر الحاسم في هذه الصيغة هو الواقع الذي تشير إليه . ولكن أن نفكر في أن « الله موجود » ، لا يجعلنا أيضاً ندرك هذا الواقع ؛ إن هذه الفكرة ، وحدها ، تنزّكنا فارغين . والواقع أن محتواها بالنسبة إلى الفهم وإلى التجربة الحسية ليس شيئاً البتة . ليس بوسعنا أن ندرك حضور الواقع في ذاته عندما نتعالى على الواقع الإختباري ونتجاوزّه . لذلك فإن أوج حياتنا ، بل معناها ، يكمن حيث نحتاز على هذا الواقع في ذاته ، أي على الله .

هذا الواقع يمكن للوجود الانساني أن يبلغه من حيث إن له علاقة أصلية بالإله ، تحذف كل وسيط . إن الإيمان لا يتحقق في عقائد يمكن صوغها بالنسبة إلى البشر جميعاً ، ولا في أية شريعة

هذه الكلمات يوماً : الله لا يُرى ، وقد حرم أن يصلى له على شكل صورة إلهية ، وأصنام ، وثماثيل . ويزداد هذا التحريم الواضح عمقاً حينئذ ويعني أن الله ليس غير مرئي وحسب ، بل هو أيضاً يفوق كل امتثال وكل خيال . فليس بوسع أي رمز أن يكون مطابقاً له ، ولا بوسع أي رمز أن يحل محله بصورة مشروعة . فكل الرموز دون استثناء أساطير . وهي ، بهذا الاعتبار ، محملة بالمعاني ، بقدر ما تحافظ على صفة الثلاثية المتلازمة مع طبيعتها الرمزية البحتة . ولكن عندما ينظر إليها على أنها الحقيقة الإلهية نفسها ، لا يبقى هناك إلا الخرافة .

إن كل امتثال باعتباره صورة يلقي على وجه التحديد ظلاً معتمداً على ما يراد أن يشير إليه في ما وراءه . ولهذا فإن الإله يكون حاضراً بصورة جازمة إلى أبعد حد عندما لا تكون هناك أية صورة .

هذا ما يوجبه العهد القديم ، وهو أمر يتفق مع الحقيقة . ومع ذلك ، فإن العهد القديم نفسه ، لم ينسجم انسجاماً تاماً مع هذا الوجوب : إذ تبقى فيه صورة الشخصية الإلهية ، وغضبها ، ومحبتها ، ودينونتها وغفرانها . ذلك أن الأمر يتعلق هنا بوجوبٍ تستحيل تليته . أما الإله ما وراء الشخصي ، الإله في حقيقته الصرفة ، فإن التأمل الأونتولوجي النظري قد حاول أن يدركه دون صورة ، أن يدرك طبيعته العسية على الإدراك نفسها : لقد حاول ذلك بارمنيدس وأفلاطون ، وكذلك فكرة الآثان

والبراهمان الهندية ، والديانة الطاوية في الصين ، ولكن أيّاً منهم لم ينجح . فالصورة تطل دائماً في التأمل والتخيل البشريين . ومع ذلك فقد يصل المرء في التأمل الفلسفي ، حيث يخفّي الامتثال الموضوعي تقريباً ، الى أن يحس بحضور وعي بدون كلام ، وعي قد يبالغ تأثيره الى حد أنه يمنع حياتنا أساسها .

وعندما يزيح المرء القناع ، بمساعدة العقل ، عن كل تأليه للطبيعة أو نزعة شيطانية أو جمالية ، وعن كل خرافة ، فإن السرّ يظل قائماً أعمق ما يكون .

أما ذلك الشعور الصامت الذي يبقى لنا بعد بلوغ كل فلسفة غايتها فلعله ينبغي لنا أن نحاول تضيق الحصار عليه . إنه الصمت أمام الوجود . وإن اللغة لتتوقف أمام ما يفلت منا بمجرد أن يصبح موضوعاً .

وليس لنا أن نباغ هذا العمق الا إذا تجاوزنا كل موضوع في الفكر . وهو عمق لا يتبع لنا هو نفسه أن نتجاوزه . عمق أمامه لا يبقى الا الحشوع ، ونحمد كل طمع .

إننا نلجأ الى هناك ، ومع ذلك فليس هذا مكاناً . هناك هو السلام ، سلام بوسعه أن يحملنا عبر القلق الذي لا ينتهي من الطريق الذي نتبعه في العالم .

هناك ، لا بد أن يذوب التفكير في الوضوح . فحيث تنقطع الأسئلة ، لا يوجد أي جواب . إننا بتجاوزنا لعبة الأسئلة والأجوبة

التي يدفعها البحث الفلسفي إلى أقصى مدى ، نصل إلى صمت الوجود .

فلنأخذ وصية أخرى : لا يكن لك آلهة أخرى ؛ لقد عنت في البداية نبذ الآلهة الغريبة . ثم ازدادت عمقاً وأخذت معنى بسيطاً لا ينقد : لا يوجد إلا الله واحد . إن حياة إنسان يؤمن بالله وحيد تقع في مستوى مختلف اختلافاً تاماً عن مستوى حياة من يؤمن بتعدد الآلهة . فالتركيز على « الوحيد » يعطي قرار الوجود الانساني أساسه الحقيقي . إن الغنى اللانهائي يؤدي إلى التشتت ؛ وإن أروع الحقائق الواقعة تفقد المطلق عندما لا تستند على أساس الواحد . وإنما لمشكلة دائمة بالنسبة إلى الانسان ، مشكلة حالية اليوم كما كانت قبل آلاف السنين ، أن يعرف هل يفلح في تأسيس حياته على الواحد أم لا .

المبدأ الثالث : تكن مشيتك . إن المرء ينحني أمام ما لا يفهم ، مسلماً بثقة بأن هذا فوق الفهم البشري لا تحته : « افكارك ليست افكارنا ، ومثلك ليست سبلنا » .

إن موقف ثقة كهذا يجعل بالامكان أن يحصل شعور مشتمل بالعرفان ، وحب صامت وغير شخصي في الوقت نفسه .

إن الإنسان يقف أمام الألوهية . وكأنه أمام الله الخفي ويمكنه ان يقبل أسوأ الأمور وكأنها قرار من هذا الإله ، عالماً حق العلم أنه إذا عثر عن ذلك بلغة دقيقة : بأية طريقة من الطرق ، فإنه يترجم ذلك بالطريقة البشرية وبالتالي يجعله محرراً .

والخلاصة أننا لا نستطيع أن نسلك تجاه الألوهية الا وفق ما توجبه التوراة : « لا تمثال ولا صورة للإله » ؛ إله واحد ؛ مع الخضوع : « لتكن مشيئتك » .

* * *

تعني محاولتنا تصور الإله أن نلقي الضوء على الايمان . ولكن التصور لا يعني اننا نرى . فإله يبقى على مبعده ويظل موضع السؤال . وأن نحيا به ، لا يعني اننا نستند الى معرفة مؤكدة بل يعني أننا نحيا بطريقة نجرؤ معها على الإيمانات بأن الله موجود .

الإيمان بالله ، يعني أن نحيا بشيء لا يوجد في العالم بأي حال ، إلا اذا كان ذلك في تلك اللغة المهمة ، لغة هذه الظواهر التي ندعوها شفرة للعالو أو رموزاً له .
إن إله الإيمان ، هو الإله البعيد ، الإله الخفي ، الإله الذي لا يمكن البرهان عليه .

ولهذا ينبغي علي أن افكر لا بأنني لا أعرف الله وحسب ، بل بأنني لا أعرف اذا كنت أؤمن . فالإيمان ليس ملكية . إنه لا يتضمن أية معرفة مؤكدة ، ولكن يتضمن فقط يقيناً ناجعاً في السلوك العملي في الحياة .

المؤمن حياً دائماً في إلهام الحقائق الموضوعية ؛ إنه أبداً مستعد للإصغاء . وهو طبع عندما يسلم نفسه الى من يحدته ، وهو في الوقت نفسه يمتنع على التذليل . إنه قوي في مظهر الضعف .

وهو منفتح على كل شيء وحازم حزمًا تامًا في حياته العملية .
ان الجهد الذي نبذله لتعقل الله ، هو في الوقت نفسه مثال
يفسر كل بحث فلسفي جوهري : فهو لا يضمن الأمن الناتج عن
المعرفة ، ولكن المكان الحر الضروري لقرار ذات هي بحق عين
نفسها ، لانه يجب الحب في العالم ، وقراءة كتابه العلو الرمزية ،
ومجالات النظر اللانهائية التي يكتشفها العقل ، كل وزنها .
لهذا يظل كل ما يعبر عنه في الفلسفة بالغ الفقر والجفاف .
فهو بحاجة ، كنهم ، الى كيان الذي يصني نفسه .
الفلسفة لا تعطي شيئاً ، فهي لا تستطيع سوى ان توظف ،
ثم ان توسعها ان تعيننا على أن نتذكر أنفسنا ، وأن نرسخ
ما هو موجود فينا ونحفظه .
ان كل واحد يفهم منها ما كان يعرف على وجه العموم .

٥

الوجوب المطلق

نحدث في الحب أفعال مطلقة ، وكذلك في الكفاح وفي خدمة القضايا الكبرى . وبحك هذه الأفعال ، أنها تركز على أمر من الأمور تغدو الحياة برمتها تجاهه نسبية ، وتكف عن أن تكون حقيقة عليا .

عندما يكون الأمر متعلقاً بجعل المطلق أمراً واقعاً يصبح الحقيقة الاختيارية مادة الفكرة ، والحب ، والوفاء . إنها نجد نفسها متضمنة في معنى أبدي ، وكأنها قد امتصت ، ولم تعد متروكة لنزوات الحياة عارية من كل شيء . ويمكن للالتزام المطلق ، في الحدود القصوى ، وفي حالات استثنائية ، أن يقود المرء حتى إلى رفض العالم الواقعي وإلى قبول موت لامفر منه ، على حين أنه ، إذا اكتفي المرء بالنسبي ، فإن الأمر يكون دائماً وقبل كل شيء ، أن يظل في العالم بأن ثمن ، أن يجيا .

فمثلاً ، لقد قدم أناس حياتهم في معركة سادها التضامن ، في سبيل حياة مشتركة في العالم : فالتضامن ، في نظرهم ، كان يفضل

الحياة بصورة مطلقة ، الحياة التي كان التضامن شرطاً من شروطها .

لقد حصل هذا في الأصل في الجماعة التي تخلقها الثقة ، ثم حصل غالباً بناء على أمر مثيو للحماسة صادر عن سلطة هي موضع الإيمان ، بحيث ان الإيمان بهذه السلطة يغدو منبع المطلق . كان هذا الإيمان يحرم من كل شك ، ويعفي من كل انتقاد شخصي . ولكن عندما اتخذ المطلق هذا الشكل ، كان يتضمن شرطاً خفياً ، أعني نجاح السلطة . وكان المؤمن يريد أن تضمن طاعته له أن يحيا . فعند ما كانت السلطة تفقد نجاحها من حيث هي قدرة ، فينهار الايمان بها في الوقت نفسه ، كان لا يبقى إلا فراغ مخرب .

في هذا الفراغ ، لا تبقى إلا فرصة واحدة للخلاص : ينبغي على الإنسان نفسه ، من حيث هو فرد ، أن يكتشف في الحرية ما هو الوجود في ذاته وما هو أساس قراراته الخاصة .

وقد اتبع هذا الطريق في سياق التاريخ ، فخطرت كائنات بشرية بحياتها طاعةً لوجوبٍ مطلق : فقد كان يمكن لعدم الوفاء أن يفرغ كل شيء من معناه ؛ وكان يمكن لحياة هذه الكائنات أن تتسم ، لو أنها دفعت وفاءها ثمناً لإنقاذ حياتها ؛ وكان يمكن لحياة الوجود الأبدي أن تطبع البقاء على قيد الحياة نفسه بطابع الشقاء . ولعل أنقى وجه لهذا هو وجه سقراط . فقد تابع ، وهو الذي كان يحيا في وضوح عقله ، بشامل عباراته « أنا لا أعرف شيئاً » ، تابع طريقه دون أن يدع نفسه يضل أو يشوش بفعل

الأهواء العنيفة التي تصدر عن أناس يعضون ويكرهون ويريدون أن يكون الحق معهم بأي ثمن ، فلم يتنازل عن شيء ، ولم يتلقف إمكان الحرب الذي كان معروضاً عليه ، ومات بهدوء ، متجشماً هذا الخطر باسم إيمانه .

وقد قدم بعض الشهداء الدليل على طاقة معنوية صافية الى أبعد حدٍّ في وفائهم لعقيدتهم ، مثل توماس مور . وهناك حالات أخرى تبقى مبهمة . إن الموت من أجل شيء من الأشياء ، من أجل إثبات أمر من الأمور ، يحتمل غائية ، وبالتالي شائبة . فعندما يدع بعض الشهداء أنفسهم يفتنون بمجاذبية الموت ، زاعمين مثلاً أنهم يقتفون آثار المسيح ، فلأنهم يخضعون في الواقع الى مطيح من هذه المطامح التي تصعبها غالباً ظواهر هستيرية والتي تفرق النفس في الظلمة ؛ فلشائبة هنا أعظم .

نادرة هي وجوه الفلاسفة الذين يقفون وحيدين أمام الله ، دون أن يكونوا منسبين بصورة أساسية الى جماعة دينية منظمة في العالم ، وبحقّون المبدأ القائل : التفلسف ، يعني أن تتعلّم الموت . إن سينيكا ، الذي انتظر سنوات الحكم عليه بالموت ، بعد أن استخدم ذكاه في محاولة إنقاذ نفسه ، قد انتهى الى تجاوز هذه المرحلة ، رغم أنه في آخر الأمر لم ينحدر الى أي عمل لايلىق به ، وأنه لم يفقد السيطرة على نفسه عندما أصدر نيرون قراراً بإعدامه . وقد مات بويس بريثاً ، وتحمل الموت فرضه عليه بربري : لقد كان يتفلسف ، نقي الضير ، ميمماً وجهه نحو

الوجود في ذاته . وقد انتصر جيوردانو برونو على شكته ، وبعد أن رضح بعض الرضوخ ، اتخذ قراراً عميقاً بأن يصمد صموداً لا يتزعزع ودون أمل حتى فوق المحرقة .

إن سينيكاً وبوبس وجيوردانو برونو بشر مثلنا لهم نقاط ضعفهم وتخاذلهم . لقد كان عليهم أن ينتصروا على أنفسهم . ولهذا يعدّون أيضاً أدلاء حقيقيين بالنسبة إلينا . أما القديسون ، فإنهم لا يقدرّون في الواقع أن يثبتوا أماننا إلا في شفق الرؤية الأسطورية أو في ضوءها غير الواقعي ؛ إنهم لا يصمدون للنظرة الواقعية . من المطلق الذي هو في مستوى قدرة البشر من حيث هم بشر . ، بأنفسنا التشجيع الحقيقي ، على حين أن كل ما هو متخيّل لا يمكن أن يؤدي إلا إلى قدوة لا جدوى منها .

* * *

لقد ذكرنا بعض الأمثلة التاريخية عن بعض الناس الذين عرفوا كيف يموتون . فلنحاول الآن أن نوضح طبيعة الوجوب المطلق الجوهرية . ماذا سألت : « ماذا يجب أن أفعل ؟ » فاني أتلقى جواباً قوامه أن يدل على غايات محدودة وعلى وسائل لتحقيق هذه الغايات . ينبغي أن أكسب قوتي ، ولهذا ينبغي أن أشتغل . لا بدّ لي من الوصول إلى الحياة مع أناس آخرين في جماعة : وقواعد الحكمة العملية تعطيني تعليمات . وفي كل مرة ، الغاية هي التي تحدّد شروط استخدام الوسائل الملائمة .

ويمكن أن يكون الأساس نفسه ، الذي يجعل هذه الغايات

ذات قيمة ، على نوعين . فيمكن أن يكون المصلحة الحيوية ،
الفائدة العملية . ولكن أن نحيا ليس بمجد ذاته غاية أخيرة ، لأن
سؤالاً يفرض نفسه أيضاً : أي نوع من الحياة ؟ وأيضاً : من
أجل أية غاية ؟

ويمكن أيضاً أن يكون أساس الوجوب سلطة خارجية ينبغي
عليّ أن أطيعها ، أمراً من أحدهم يقول لي : « هذه ارادتي » أو
« هذا مكتوب » . إن سلطة من هذا النوع ليست موضع
بحث وتظل بالتالي غير مراقبة .

إن كل وجوب يستند الى أساس من هذا القبيل ، وجوب نسبي .
إنه يجعلني تابعاً لشيء آخر غير نفسي ، لغاياتٍ عملية أو لسلطة .
أما الوجوب المطلق ، ففتبعه ، على العكس ، في ذاتي . إنه
يواجهني وكأنه حقيقة واقعة محدّدة أستطيع أن أجعل سلوكي منسجماً
معهما خارجياً . إنه يأتي من أعماق الانا ، ويملني داخلياً بما هو ،
في " ، أكثر من الانا .

يأتي الوجوب المطلق الى كوجوب أناني الجوهري لزاء واقعي
الحيوي البسيط . فأعي ذاتي بشعوري وكأنني أعني ما أنا كائن
لأنه ينبغي علي أن أكونه . هذا الوعي الشعوري يكون غامضاً
في بداية الفعل المطلق ، ثم يصبح واضحاً في النهاية . فعندما
يكمل هذا الوعي تماماً في المطلق ، يسود اليقين من معنى الوجود ،
ويلغى كل سؤال ، رغم ان السؤال ، في الزمان ، يولد فوراً

من جديد . فتبدل الحالة ، ويظل علينا أن نكتسب اليقين من جديد .

هذا المطلق سابق على كل غائية وهو الذي يحدد الغايات . فالمطلق ليس ما هو مراد ، ولكنه ما يلهم فعل الإرادة . إن المطلق ، كأساس للعمل ، ليس إذن مجال معرفة ، ولكنه موضوع إيمان . فيها استكشفت بواعث أفعالي واهدافها ، فلإنني أقصر على المحدود والنسبي . إن حياتي لا تنفرع من المطلق ، إلا إذا كانت تتغذى من نبع لا يقبل التبرير بصورة موضوعية .

* * *

فلنحاول أن نحصر معنى المطلق في بعض التعابير التي تبين خصائصه .

١ - ليس المطلق نطقاً في الوجود ، بل هو قرار يغدو واضحاً بالتأمل ، قرار تابع من عمق لا يمكن إدراكه ؛ وهو أخيراً قرار أنحد معه . فما معنى هذا القول ؟

إن المطلق يعني مشاركة في الأبدي ، في الوجود . فمنه يجري إذن وفاء يمكن الاعتماد عليه دون تحفظ . وهو ليس من أصل طبيعي ، فهو يوجد بالقرار ؛ وهذا لا يكون ممكناً إلا بفضل الرضوح الذي يولده التأمل . وبلغه علم النفس ، لا يمكن المطلق في حالة شعورية في لحظة من اللحظات لدي كائن بشري . فاذا صرف هذا طاقة تفوق عمله الآني ، فإن هذه الطاقة يمكن مع ذلك أن تشل فجأة ، وتبدو في حقيقتها عابرة ولا يطمأن

إليها إلا قليلاً . ولا يمكن المطلق أيضاً في الصفة الفطرية ، لأن هذه يمكن أن تبدل في سياق ولادة ثانية . وهو لا يمكن أيضاً في ما يسمى باللغة الصوفية « شيطان » الإنسان ، لأن هذا لا يعرف الوفاء . إن كل أشكال الهوى ، والمصلحة الحيوية ، وتأکید الذات ، مهما كانت قوتها ، ليست مع ذلك مطلقة في اللحظة ، بل نسبية وبالتالي فانية .

وإذن فالمطلق ليس إلا في قرار الوجود الإنساني ، القرار الذي مرّ بالتأمل . إنه لا يأتي من هذه الطريقة في الوجود أو تلك ؛ إنه يأتي من الحرية ، ولكن من حرية لا يمكن أن تكون مختلفة عما هي ، لاسبب التقيد الطبيعي ، ولكن ولكن بفعل أساسها المتعالي .

إن المطلق يقرّر كدن ما يحمل حياة إنسان ، في نهاية التحليل ، ذا وزن أو ليس شيئاً . المطلق محتجب . ففي الحالات القصوى فقط يشير بقرار صامت إلى الطريق الذي ينبغي أن يتبع . وليس ممكناً أبداً أن تدل مباشرة على أنه موجود هنا ، رغم أنه في الواقع يدعم الحياة بصورة دائمة منذ مرحلة الوجود الانساني وأنه يمكن إيضاحه إلى ما لا نهاية .

وكما أن الشجرة ذات العلو الشاهق تمتد جذورها في الأعماق ، كذلك يمد من يكون إنساناً حقاً جذوره عميقة في المطلق . أما الباقي فهو كالأدغال التي تدعك تقتلعها وتغرس في مكان آخر ، تقطعها وتشدّها في حزمٍ لا تلتف . ومع ذلك فإن هذه الموازنة

ليست كاملة :ذلك أن المرء لا يجد أساسه في المطلق بنموٍ وتزايدٍ ،
ولكن بقفزة إلى بُعدٍ جديد .

٢ - وهناك تعبير ثانٍ يمكن أن يفيد في وصف المطلق : ان
المطلق لا يكون واقعياً إلا في الايمان الذي يتيح لنا أن نحياه وبالنسبة إلى
الايمان الذي يتيح لنا أن نراه .

لا يمكن التحقق من حضور المطلق ، ولا يمكن ملاحظة هذا
الحضور كما يلاحظ حضور واقعة اختبارية في العالم . وليست الأدلة
التاريخية إلا أمارات . فما نعرفه نسبي دائماً . وما يغمرنا في المطلق
يبدو عندما يقاس بالأشياء التي يمكن التحقق منها ، كأنه منعدم
الوجود ، إن مطلقاً ملاحظاً لا يمكن أن يكون بهذا الاعتبار إلا قوة
عظيمة ، أو تعصباً ، أو همجية ، أو جنوناً . وعندما يسأل المرء
نفسه هل يوجد مطلق حقاً ، تحافظ شروح التفكير الرببي في العالم
على قوة عامة في الاقتناع .

مثلاً : هل يوجد الحب بالمعنى المطلق ، ممتد جذور في أساس
أبدى ، لا كميلٍ بسيطٍ أو هوي بشري ، كمادة ووفاء تعاقدى ؟
هذا أمر لا يخلو من الشك . ويمكن إنكار إمكان حصول اتصال
صادق في معركة يسوقها الحب . فما تمكن ملاحظته ليس ، والحالة
هذه ، مطلقاً بأية حال .

٣ - وهذا تعبير ثالث : المطلق لازماني في الزمان .
فالمطلق ليس معطى للإنسان مثل حياته الاختبارية . فهو ينمو
بالنسبة إليه مع الزمن . والمطلق لا يكمل إلا عندما يتوصل

الإنسان الى الانتصار على نفسه والى اتباع السبيل الذي يصبح القرار المطلق فيه لا يتزعزع . وعلى العكس ، عند ما يقتصر الإنسان منذ البداية على اتخاذ أوضاع نهائية ، أوضاع ظلت روحه فيها دائماً من الناحية المجردة وطيدة لا تتزعزع ، فعبثاً يبقى كل كل شيء ثابتاً لديه ، ولن تلمح فيه شيئاً من المطلق .

إن المطلق يتجلى للمرء نفسه خلال الزمن عند ما يمارس تجربة الحالات - الحدود أو يوشك أن يصبح غير وفي لذاته .

ولكنه لا يرجع بكامله إلى حقيقة زمانية فهو ، حاضراً ، يخترق الزمان ويتجاوزه . وهو ، مكتسباً ، الأبدية الجوهرية التي ينبغي لها في كل لحظة مع ذلك أن تنبجس من المنبع وكأن ذلك يتم بولادة متجددة دون انقطاع . ولهذا عند ما يبدو أن التطور عبر الزمن قد أدى الى امتلاك نهائي ، يظل من الممكن أن يجيب كل شيء في لحظة . وبالعكس : عند ما يبدو أن ماضي الإنسان ، المكون من مواقف بسيطة ومن تصرفات كلها نسبية ومشروطة الى غير نهاية ، يحكم عليه بالعدم ، فإنه يبقى لديه مع ذلك إمكان البدء من جديد في أية لحظة اعتباراً من البداية ، إذا وعى المطلق بشعوره بصورة مفاجئة .

* * *

أقد حاولنا في ما سبق أن نحصر معنى المطلق ، ولكننا لم نبلغ المركز . وهذا المركز يغدو واضحاً بتعارض الخير والشر . في المطلق ، وقع اختيار . اتخذ قرار أصبح جوهر إنسان .

ولما كان عليه أن يقرر الاختيار بين الخير والشر ، فقد اختار ما ينظر إليه على أنه الخير .

ان الخير والشر يتعارضان على ثلاثة مستويات :

١ - يُنظر إلى الشر على أنه الانسياق المباشر ودون كإبع وراء ميول الحواس وشهواتها ، وراء مسرات العالم وسعادتته ، وراء الحقيقة الواقعة المشخصة كما هي ، وبالاختصار ، الشر حياة بشرية تظل في النسبي ، وتجري على نحو ما تجري حياة الحيوانات ، وتلاقي النجاح أو الفشل في اضطراب التغير ، دون أن تتخذ قراراً على الإطلاق .

وعلى العكس ، تكون الحياة خيرة ، عندما تخضع السعادة في العالم إلى القاعدة الحلقية ، دون أن تطرح هذه السعادة جانباً . وتقيم هذه القاعدة على أنها القانون العام الذي يخضع له سلوك صحيح خلقياً . انها تأخذ قيمة مطلقة .

٢ - وإلى جانب الضعف المجرد البسيط الذي يجعل المرء يرضخ لميوله ، يُعدّ خبث الطوية الذي تحدث عنه « كانت » شرّاً ، خبث الطوية الذي يقوم على عمل الخير فقط عندما لا يتعرض المرء في ذلك لأية خسارة ، أو على الأقل إذا كان لا يكلف غالياً . وهذا يعني بتعابير مجردة أن المرء يمنع ولاده للوجوب الحلقى المطلق ، ولكن بإطاعة قانون الخير بصورة شرطية وحسب : يطيعه فقط إلى الحد الذي يمكن ألا يضايق إرضاء حاجاته ومسراته المادية . يريد المرء أن يكون خيراً ، ولكن بهذا الشرط : ألا يكون

ذلك بصورة مطلقة . إن هذا الانصاف بالخير الوهمي ترف ، إذا صح التعبير ، نجعله حالة ملائمة ممكنة ، حالة يمكن للمرء فيها أن يمنع نفسه مسرة كونه خيراً .

ولعلني ، في حالة الصراع بين الوجوب الخلقي ومصالحه الإيجابية ، أن أكون مستعداً لاقتواف أي إثم ، دون أن أعترف بذلك لنفسه ، وذلك حسب ضخامة المصالح المعروضة للخطر . إنني أقتل ، عند ما يصدر إلي الأمر بالقتل ، كي لا أموت أنا نفسي . ولكن الحالة المفضلة التي أجد نفسي فيها ، والتي تجتنبني كل صراع ، تسمح لي أن أجهل الشر في نفسي .

وبالمقابل ، يكون الخير في أن ينتزع المرء نفسه من هذا الفساد القائم في العلاقة الشرطية التي تجعل المطلق مرتبطاً بشروط السعادة الأرضية ، وفي أن يعثر على المطلق الصحيح . الخير أن يهتدي المرء إلى جدية المطلق ، بعد أن يكون قد خدع نفسه بصورة مستمرة ببواعث غير صافية .

٣ - لا تعدّ شراً إلا النية السيئة ، أي إرادة التخريب ، والحاجة إلى التعذيب ، والحاجة إلى القسوة ، والإعدام ، إرادة ذات نزعة عدمية لإفساد كل ما مو كائن وكل ماله قيمة .

والخير ، بالعكس ، هو المطلق الذي يجد حقيقته في الحب ، وبالتالي في الإرادة .

فلنوازن بين هذه المستويات الثلاثة :

إن العلاقة بين الخير والشر ، في المستوى الأول ، من طبيعة خلقية : لاذ إن الأمر يتعلق بأن يسيطر المرء على ميوله الطبيعية بإرادة خاضعة للقوانين الخلقية . وبالتعابير الكاتنية يتعارض الواجب مع الميل .

والعلاقة ، في المستوى الثاني ، من طبيعة أخلاقية : فالأمر يتعلق بصدق البواعث ويتعارض صفاء المطلق مع عدم الصفاء الذي يسود في العلاقة الشرطية المقلوبة ، والتي يفضلها يجد المطلق نفسه تابعاً للنسي . والعلاقة ، في المستوى الثالث ، من طبيعة ميتافيزيقية : فالأمر يتعلق بماهية البواعث . فيتعارض الحب مع الحقد . الحب يميل نحو الوجود ، والحقد نحو العدم . الحب يعظم بعلاقته مع العلو ، أما في الحقد ، فإن الأنا تنحدر إلى نقطة مفترقة بذاتها ومنفصلة عن العلو . يمارس الحب بصمت تأثيراً بناءً في العالم ، أما الحقد فيطابق في ضواء الكارثة من عقابها ، الكارثة التي تطفئ الوجود في قلب الواقع ، وتعدم الواقع نفسه .

في كل مرة يجد المرء نفسه أمام أحد أمرين ، وأمام ضرورة اتخاذ قرار . والإنسان إذا سار حق الجوهرى ، لا يستطيع أن يريد إلا هذا أو ذاك . فهو يطيع ميله أو واجبه ، يبقى في خبث الطوية أو يستعيد صفاء بواعثه ، يجيأ بالحقد أو بالحب . ولكن بوسعه أن يتحاشى القرار . فبدلاً من أن يتخذ قراراً ، يدع نفسه يتخبط هنا وهناك عبر الحياة ، ويؤلف بين هذا وذاك بل يصنع من هذا التأليف تناقضاً ضرورياً . هذا التردد في

التقويم هو مجرد ذاته الشر . إن الإنسان لا يستيقظ إلا عندما يميز الخير والشر . إنه يغزو عين ذاته عندما يعبر بحزم بأفعاله إلى أين يريد أن يضي . ونحن جميعاً علينا أن نتغلب دون انقطاع على التردد في التقويم . أننا غير جديرين بأن نمنح أنفسنا بكليتها للخير إلى درجة أنه لاغنى عن قوة الميول التي تسوقنا لكي نحافظ عبر حياتنا على وضوح الواجب . فعندما نحب حقاً ، يستحيل علينا ألا نبغض ، بصورة خاصة هذا الذي يهدد مانحب . ونحن نضلّ في خبث الطوبى وفي عدم صفاء البواعث ، عندما نكون واثقين من صفاتها بالضبط .

إن للقرار صفة مميزة في المستويات الثلاثة . فالإنسان يعتقد ، خلقياً ، أنه يؤسس قراره على التفكير مبنياً أنه صحيح . وهو ينتزع نفسه ، أخلاقياً ، من الإيمان الشرير ويرجع إلى الإخلاص يبعث لإرادته الخيرة . وهو ، ميتافيزيقياً ، يعي بشعوره هبة كونه لنفسه بملكة الحب . إنه يختار الصحيح ، ويعزو مخلصاً في بواعثه ، وتمتد حياته جذورها في الحب . ولا يتحقق المطلق إلا في وحدة هذه المظاهر الثلاثة .

الحياة بالحب ، يبدو أن هذا يتضمن الباقي كله . إن حباً حقيقياً ، يضمن في الوقت نفسه صدق السلوك خلقياً . ولهذا قال القديس أوغسطين : « أحب واصنع ما تشاء » . ولكن ليس في مقدورنا ، نحن الكائنات البشرية ، أن نحيا بالحب وحده ، على ارتفاع هذا المستوى الثالث وحسب ، ذلك أننا نزلق باستمرار

إلى الانحرافات والبلبله . ثم اننا لا نستطيع أن نعتد بصورة عمياء
وفي كل لحظة على حبنا : فينبغي علينا أن نوضحه . ولهذا يظل
نظام القسر ، بالنسبة إلينا ، عن المخلوقات المحدودة ، لاغنى عنه
لكي نسيطر على أهوائنا ، ولا غنى لنا أيضاً عن الحذر من أنفسنا
لكي نزيح القناع عن عدم صفاء بواعثنا . فعندها نحس بالثقة في
أنفسنا ، عندئذ على وجه التحديد نكون في سبيلنا إلى الضلال .

إن مطلق الخير وحده هو الذي يمكن أن يعطي محتواه الجوهري إلى
الواجب الخالص البسيط وأن يعيد إلى البواعث الخلقية صفاءها ، وأن يحل
إرادة القضاء في الهدم .

بيد أن الحب ، الذي هو أساس المطلق بالذات ، وإرادة بلوغ
الحقيقة في ذاتها ، شيء واحد . فما أحب ، أريد له أن يوجد والوجود في
ذاته لا أستطيع أن أتصوره دون أن أحبه .

٦

الإنسان

ما الإنسان ؟ ان علم وظائف الأعضاء يدرس جسمه ، وعلم النفس يدرس نفسه ، وعلم الاجتماع يدرسه من حيث هو كائن اجتماعي . فالإنسان ، بالنسبة إلينا ، من إنتاج الطبيعة ؛ ونحن نعرفه كما نعرف الكائنات الحية الأخرى . وهو أيضاً من إنتاج التاريخ ، الذي ندرسه مخضعين التقاليد لفحص نقدي ، محاولين أن نفهم المعنى الذي أعطاه البشر لأفعالهم وأفكارهم ، مفسرين الحوادث بالبواعث ، والحالات ، والمعطيات الطبيعية . لقد جلبت العلوم الإنسانية كل نوع من أنواع المعرفة ، ولكنهم لم تجلب معرفة عن الإنسان في مجموعه .

إن السؤال المطروح هو أن نعرف هل يمكن بصورة عامة أن نكون عن الإنسان فكرة جامعة بواسطة ما يمكن أن نعرف عنه ؛ أم أن الإنسان وراء هذه المعرفة ، شيء أكثر من ذلك : حرية تفلت من كل معرفة موضوعية ، ولكن تبقى مع ذلك حاضرة بالنسبة إليها كحقيقة واقعة لا تنهدم .

والواقع أن الإنسان يمكن أن يؤتى من جهتين : من جهة كونه موضوعاً للبحث العلمي ، ومن جهة كونه وجود حربية عصية على كل علم . في الحالة الأولى نتحدث عن الإنسان كموضوع ، وفي الحالة الثانية عن حقيقة الإنسان التي لا يمكن تحويلها الى موضوع ، والتي يعيقها عندما يكون شاعراً بذاته حقاً . إن ما نعرفه عنه ليس جامعاً ؛ أما كيانه فلا نستطيع إلا أن نحس به في أصل تفكيرنا وعملنا . إن الإنسان مبدئياً أكثر مما يستطيع أن يعرف عن نفسه .

إننا نشعر بحريتنا إذا اعترفنا بأن بعض الأمور التي تتصف بالوجوب تتعلق بنا . والأمر لنا في أن نرضيها أو نتملص منها . إننا لانستطيع أن ننكر مخلصين أننا نتخذ قرارات ، وأننا بالتالي نقرر ذاتنا ، وأننا مسؤولون .

ينبغي على من يحاول إنكار ذلك أن يمتنع ، إذا كان منطقياً ، عن الالتزام بأي وجوب حيال غيره من البشر . أراد منهم ذات يوم أن يدافع عن براءته أمام المحكمة ، فتلل بأنه ولد مزوداً باستعدادات جرت إلى الشر ، وأنه لا ينبغي أن يعد مسؤولاً ، لأنه لم يكن بوسعها أن يتصرف على نحو مختلف . فأجاب القاضي بذلك وكياسة بأن السبب نفسه يبرر سلوكه هو على نحو مماثل ، فهو كقاضٍ لا يستطيع أيضاً أن يعمل سوى أن يدين ، نظراً لكونه ما هو ، ولكونه مجبراً بالتالي أن يعمل وفق قوانين معينة .

بعد أن نتق أخيراً من كوننا أحراراً ، نجد أمامنا فوراً
خطوة أخرى علينا أن نخطوها لكي ندرك ما نحن : إن الإنسان
هو الكائن المنوط بالإله . فما معنى هذا القول ؟

إننا لم نخلق أنفسنا . إن بوسع كل واحد منا أن يتصور نفسه
أنه كان من الممكن ألا يكون . ونحن نشترك في هذا مع
الحيوانات . ولكننا ، بالإضافة الى ذلك ، نتخذ قرارات بأنفسنا ،
ولسنا خاضعين لقانون طبيعي بصورة آلية . هذه الحرية ، لم نملكها
بأنفسنا . إننا ، في حريتنا ، هدية أهديت لنا . عندما لا نحب ،
وعندما لا نعرف ما هو واجبنا ، لا نقدر أن نحصل على حريتنا
بالقوة . عندما نقرر بحرية ، فيأخذ كل شيء بالنسبة إلينا معناه ،
ونصبح مغمورين بالرضى على هذا النحو ، نستحوذ على حياتنا الخاصة
ونشعر بأننا لا ندين بكيانتنا لنا وحدنا . على ذرى الحرية ، نشعر ،
عندما يبدو عملنا لنا ضرورياً ، لا بنتيجة قسر خارجي لتقييد
طبيعي صلب ، ولكن بفعل الانسجام الداخلي في كيانتنا ، الذي
ما كان يمكن أن تكون له إرادة غير هذه ، نشعر بأننا ، في
حريتنا ، منحة* لأنفسنا من العلو . كلما كان الإنسان حرّاً حقاً ،
كان واثقاً بالله . فعندما أكون حرّاً حقاً ، أكون واثقاً من أنني
لست كذلك بنفسني .

إننا ، نحن البشر ، لا نكتفي بذاتنا أبداً . إننا نطمح الى
ما يفوقنا ونعظم بعق الشعور الذي نملك عن الإله ، وهذا الشعور

يجعلنا ، في الوقت نفسه ، شفافين أمام أنفسنا، ويجعلنا نرى ما نحن عليه من ضالة .

ليس كون الإنسان منوطاً بالإله خاصة طبيعية . فكما أن هذه الخاصة تتطابق مع الحرية ، فإنها لا تنفجر بالنسبة إلى كل إنسان في غاية الوضوح ، إلا عند ما ينجز القفزة التي تنتزعه من تأكيد الذات الحيوي المجرد البسيط لكي تقوده إلى كيانه الحقيقي . حينئذ يكون أخيراً مفتوحاً على العالم بكيّته ، إذ يكون متحرراً من العالم حقاً . وبوسع أن يكون مستقلاً إزاءه لأنه يحيا مرتبطاً بالإله . فالإله موجود بالنسبة إليه بمقدار ما يوجد ، هو ، حقاً .

* * *

أكرر القول مرة أخرى أيضاً : إن الإنسان ، من حيث هو حقيقة اختبارية في العالم ، موضوع يمكن معرفته . على هذا النحو ، مثلاً ، تقم النظريات العرقية فروق النوعية ، ويدرس التحليل النفسي ما نحت الشعور في حالة النشاط ، وترى الماركسية فيه كائناً حياً يفوز عمله المنتج بالسيطرة على الطبيعة وعلى الواقع الاجتماعي ، ويمكن أن يبلغ الكمال في هذين الاتجاهين . إن جميع هذه السبل التي تستعيرها المعرفة ، تتيح أن ندرك شيئاً من الإنسان - شيئاً واقعياً - ولكن لا تتيح أن ندرك أبداً الإنسان في مجموعه . وعند ما تدعي نظريات علمية من هذا القبيل أنها المعرفة المطلقة عن الإنسان برؤيته - وهذا ما حدث لها جميعاً - فإن الإنسان الحقيقي يغيب عن أبصارها . ومن يطعن إلى هذه النظريات ، يَرِ

الشعور بالإنسان بل أخيراً الشعور بالإنساني يكاد يجبو فيه ، الشعور
الوضع الإنساني الذي هو حرية وعلاقة مع الله .

إنه لمن المفيد الى أقصى حد أن نتابع تقدم العلوم الانسانية، وتكون
الفائدة عظيمة بمقدار ما تتطور هذه العلوم وفق مقتضيات النقد
العلمي . حينئذ ، نكتشف منهجياً ما نعرف ، ونرى مقدار ضآلته
لماذا وازنائه مع الممكن جملة ، ونلاحظ أن الوضع الإنساني
الحقيقي يبقى عصباً بصورة جذرية على معرفة من هذا القبيل .
وعندئذ نتجو من الأخطار الناشئة عن علم بالإنسان مزعوم ، علم
لا يصنع سوى أن يفرقه في ضباب كثيف .

* * *

إننا نستسلم ببصيرة تامة ، بعد أن نعرف حدود المعرفة ، إلى
مايقود حريتنا بحريتنا نفسها ، عندما تكون في علاقة مع الله .
هذه هي المشكلة الكبرى في الوضع الإنساني : أين يمكن
للإنسان أن يجد خط سلوكه ؟ إن شيئاً واحداً مؤكداً ألا وهو
أن حياته لا تجري على نحو ما تجري حياة الحيوانات بأث تكرر
نفسها ببساطة وفق قوانين طبيعية عبر توالي الاجيال ؛ ليس بوسع
من حيث كونه حراً ، أن يكون مطمئناً على كيانه ، ولكن
حريته تمنحه ، في الوقت نفسه ، فرصاً لكي يقدو أيضاً ماهو
جدير بأن يكون ، ويحقق كيانه الاكثر أصالة . لقد منح مع
حريته القدرة على أن يستخدم حياته كأداة ، ولهذا كان الوحيد
الذي له تاريخ ، أي أنه لا يحيا وفق إرثه البيولوجي وحسب ،

بل وفق التقاليد أيضاً . إذن فان حياة الإنسان لانهجري كتطور طبيعي ، بل إن حربته تحتاج الى دليل يقودها .

تتلي هذه الحاجة ، غالباً ، بديل يتمثل في القسر الذي يمارسه إنسان على إنسان آخر ، ولكنني لن أفصل في هذا هنا . إن مانسعى اليه ، هو مايمكن أن يكون للإنسان دليلاً فائقاً . إن النظرة التي يقدمها الإيمان الفلسفي هي التالية : بوسع الإنسان أن يحيا تحت قيادة الله . فلنحاول أن نرى مايعني هذا .

في المطلق ، نعتقد أننا نحس بأن الله يقودنا . ولكن كيف يكون هذا ممكناً إذا لم يكن الله واقعاً ملموساً ، إذا لم يكن حاضراً كإله بصورة لاليس فيها . إذا كان الله يقود الإنسان ، فكيف يدرك الإنسان مايشاء الله ؟ هل هناك لقاء بين الإنسان والإله ؟ وكيف يحصل هذا اللقاء ؟

يروي لنا ، في بعض التراجم الذاتية ، كيف حلّ يقين مفاجيء محل مرحلة طويلة من الشك في وقت كان يقتضي اتخاذ قرار خطير يتعلق به مجرى الحياة كله ؛ فبعد تردد طويل في ارتباك عاجز ، يستشعر المرء يقيناً بمائلًا للحرية نفسها التي تليح الجهال للعمل . ولكن بمقدار مايعرف الإنسان أنه حر قطعاً في ضوء هذا اليقين ، يغدو العلو الذي يوجدده واضحاً بالنسبة اليه أيضاً .

لقد تأمل كبير كيجارد كل يوم نفسه واضعاً نفسه تحت قيادة الله : فقد كان يعرف أنه دائماً في قبضة الإله . وكان يسمع الله من خلال ما كان

يصنع ، ومن خلال ما كان يحدث له في العالم ؛ ومع ذلك ، فقد كان ينتبه دائماً الى أن ما كان يسمعه على هذا النحو له معانٍ متعددة ويظل مبهماً ، كان الله يقوده ، ولكن ليس بطريقة يمكن إدراكها ، ولا بأوامر بيّنة ، ولكن بحريته نفسها التي كانت تتخذ قرارات لأنها كانت تعرف انها مرتبطة بأساس هو العلو .

إن العلو دليل يقودنا بصورة تختلف عن أية حقيقة واقعة في العالم : ليست هناك إلا طريقة واحدة يكون المرء فيها مقدراً من قبل الله ، وهذا الطريق يمر بالحرية نفسها . إن الله يُسمع صوته بما يتجلى للكائن البشري الفردي عندما يملك نفسه مفتوحاً لكل ما يأتي اليه من أعماق التقاليد والعالم المحيط به .

يقاد الانسان بواسطة الحكم الذي يجعله على أعماله الخاصة . هذا الحكم يثبّت المهمة أو يشجدها ، يقوّم أو يثبت . وليس لصوت الله عندما يحكم على سلوك الإنسان من تعبير في الزمان سوى هذا الحكم الذي يصدره الانسان نفسه على عواطفه ، ودوافعه وأعماله . إن الإنسان يفحص نفسه ويحاكمها بحرية وصدق ، إنه يتهم نفسه بنفسه ، ويرضى عن نفسه بنفسه ، وبذلك يجد بصورة غير مباشرة حكم الله ، ولكن على شكل غير نهائي على الاطلاق ، ولا يزال يكتشفه الالتياس .

ولهذا يكون الحكم الإنساني ضالاً منذ الوهلة الاولى ، إذا كان الإنسان يعتقد أنه واجد فيه صوت الله بصورة حاسمة أو أنه قادر أن يعتمد عليه بعد ذلك . ينبغي علينا أن نفصح دوت

شفقة ميلنا الى أن نقيم من أنفسنا محكمة عليا ، ولو لم يكن ذلك
الا في الارتياح بتركه فينا سلوكنا الخلقى أو في ادعائنا
عدم الزلل .

والواقع أنه ليس بوسع الإنسان أن يكون دائماً راضياً عن
نفسه وبصورة كاملة ؛ ولكي يحكم على نفسه لا يستطيع أن يستند
إلى نفسه وحده . لذلك فهو يحتاج بصورة اضطرارية إلى الحكم
الذي يحمله الآخرون على ما يعمل ، وهو يكون حساساً بها بقدر
ما يصنع الذين يحكمون عليه في مقام سام . أما الرأي الوسط ،
وأي الجهرة ، وأي المؤسسات الفاسدة أو المتدهورة ، فإنه لا يكاد
يمسه ، وإن لم يكن عديم الأهمية بالنسبة إليه . ولكن ما يجبه
حقاً ، في آخر الامر ، ليس الحكم يلفظه بحقه أناس مها كانوا
نوابغ في نظره : إن الحكم الحاسم هو الحكم الذي لن يسمعه في
العالم ، إنه حكم الله .

صعب أن أحداً لم يقيم نفسه قط قاضياً مطلقاً على نفسه .
إن حكم الآخرين ، في نظر أي إنسان ، ذو أهمية أساسية . هذا
هو ينبوع الحي الذي يلهم البدائين موقفهم البطولي : فهم
يذهبون إلى الموت بشجاعة لا تترزع ، ولكن بعيون مثبته على
الآخرين : إن الأمل في مجد خالد هو الذي يعزّي الأبطال
المحتضرين في الإيدا (١) .

(١) الإيدا : مجموعة أساطير الشعوب السكاندينافية القديمة (المرب) .

أما البطولة بمعنى الكلمة ، البطولة المنعزلة ، فمختلفة اختلافاً تاماً . لأنها لا تعتمد على الجماعة ولا تطمح الى مجدي بعد الموت . ولعل جدارة كائن لأن يكتفي بنفسه حقاً على هذا النحو ، أن تكون نتيجة لانسجام موقف في طبيعته ، وربما كانت أيضاً لا تزال تتغذى بصورة غير شعورية من الجوهر الذي تنقله التقاليد المستمدة من الجماعة البدائية التي تحدثنا عنها قبل قليل . ومع ذلك فإن شعوره لا يجد في العالم الحاضر شيئاً يمكنه أن يتمسك به . وإذا لم تكن هذه البطولة تفرق في العدم ، فإنها قدل على تأصل جذورها في ما هو موجود بالمعنى الحقيقي للكلمة ، في ما يكون - إذا افترضنا أنه يمكن أن يُعبر عنه في صيغة من الصيغ - حكم الله ، بدلاً من حكم الإنسان .

* * *

عندما لا يفرض الحكم الذي يقودنا نفسه علينا إلا من الداخل فإنه يمكن ان يأخذ شكلين : شكل وجوب ذي قيمة بالنسبة إلى الجميع وشكل أمر شخصي مشروط تاريخياً .

إن الأمور التي تتصف بالوجوب الأخلاقي ذي القيمة بالنسبة إلى الجميع لها من الوضوح ما يقنع . فهي ، منذ الوصايا العشر ، أشكال لحضور الإله . يمكن حقاً أن يعترف بعضهم بقيمتها وأن يرضخ لها دون أن يكون لديه إيمان ديني ، مقتصرأ بعناد على ما يقدر الإنسان أن يصنعه بنفسه . ولكن في العادة ، من يُطعم بكل جد القانون الأخلاقي الذي تبناه بملء حريته ، يعرف أيضاً

أن يسمع العلو ، وذلك ، على وجه التدقيق ، لأنه حر .
ومع ذلك فان الوسايا والمحرمات أعمّ بكثير من
أن تمكّن المرء أن يستنتج بصورة كاملة سلوكه
الذي سيتبعه في الحالات المشغطة . ففي هذا الظرف التاريخي المعين
أو ذاك ، بطبع المرء أمراً مباشراً وليس أمراً مشتقاً : يجب
التصرف على هذا النحو وليس على نحو آخر . ولكن ما يعتقد
الفرد ، في هذه الحالة ، أنه يطاوع او امره وكأنه واجبه ، يظل
خاضعاً للشك ، رغم كل يقين . أما ان يصيغ المرء السمع لكي
يدع الله يقوده ، فان موقفاً كهذا يتضمن مجاهيته ان يتعرض
المرء لخطر الابتعاد عن الطريق الصحيح . ومن هنا التواضع .
وهذا يحذف كل اطمئنان مؤسس على يقين ، وهو يمنع منع السلوك
المختار قيمة عامة ، ويمنع جعله وجوباً بالنسبة الى الجميع ،
ويعصم من التعصب . إن الطريق المتبسع مها يكن
مغموراً في اعلى درجات الضياء ، على النحو الذي نرى فيه
هذا الضياء ، عندما نمشي تحت قيادة الله ، فهو لا يعني ان
تنساق إلى ان نوقن داخلياً ان هذا هو الطريق الحق والوحيد
بالنسبة الى الجميع .

والواقع انه يظل من الممكن ان يتغير ، بعد ذلك ، مظهر
كل شيء . إذ يمكن للمرء حق في وضع النور ، ان يسلك
درباً خاطئاً . وحتى في اليقين المتضمن في قرار متخذ ،
ينبغي ان يظل شيئاً ما معلقاً بمجرد ان يتجسد هذا القرار في

العالم . ذلك ان الاعتزاز بامتلاك الحقيقة المطلقة يمثل الخطر الميت بالنسبة الى الحقيقة في قلب العالم . ان اليقين الذي يضيء اللحظة يجعل التواضع القائم على وضع الاشياء موضع البحث الدائم امراً لا بد منه .

ولا يمكن ان تملكنا الدهشة العظيمة الا بالانفغات الى الماضي ؛ حينئذ ندرك اننا كنا نقاد بطريقة لا تفهم . ولكن هنا ايضاً لا يكون الامر مؤكداً ، فكون المرء تحت قيادة الله ليس امتيازاً مكتسباً مرة وإلى الابد . ومن وجهة النظر النفسية لا يدرك صوت الله الا في لحظات خارقة . هذه اللحظات تلهم حياتنا ، ونحن نحيا من اجلها .

* * *

عندما يشعر الانسان ان العلو يقوده ، هل يكون هذا العلو واقعياً بالنسبة اليه ؟ وكيف يملك إزاءه ؟ يمكن لهذه العلاقة التي نقيمها مع العلو ألا تقبل في نشوتها الى الفضيلة اي تمثيل مشخص ، وان كانت هذه العلاقة توحى ، نظراً لأهميتها ، بقرارتنا كلها ؛ بيد أننا بشر ، نحيا في عالمنا المحسوس ، ونحس بالحاجة الى دعم يقيننا بوقائع من التجربة . ولما كان الاتصال بين شخص وشخص اسمى هذه الوقائع ، فأننا نسعى الى علاقة مع العلو - عبر تعابير غير وافية بالغرض - على شكل لقاء مشخص مع الإله الشخصي .

اننا نجذب الألوهية نحونا بمظهرها الشخصي ، ونبعث الحماسة

في نفوسنا ، في الوقت نفسه ، الى درجة اننا نصنع من انفسنا كائناتاً يمكنه ان يتكلم مع الله .

وفي العالم ، تريد القوى التي تطرحنا ارضاً ان تسيطر علينا ألا وهي الخوف من المستقبل ، والتعلق بالخيالات الزمنية والتعلق أمام المصائب الممكنة . وقد يكون الانسان جديراً ، رغم هذا كله ، بان يجد لدى حضور الموت ثقة تتيح له - امام ما لا يستطيع أن يتحمله ، او يفهمه ، او يقبله - ان يموت بسلام .

ويمكن للثقة في الكائن الاساسي ان تعبر عن نفسها على شكل فعل نعمة مجانية ، أو سلام في الايمان .

وفي الحياة ، يبدو ان حريتنا تحمل لنا الغوث احياناً .

ان نزعة تعدد الآلهة تعدد الآلهة والشياطين حلفاء وخصوماً للإنسان . فهي تقول امام الحوادث ، بل حتى امام الافعال البشرية : « ان المأ صنع هذا » . إن هذا الاقتناع يسمو بالانسان ويطهره ، ولكنه يجعله ايضاً يشتت بين الاحتمالات المتعددة التي يقدمها الوجود على الصعيد الحيوي وعلى الصعيد الروحي .

إن الذات التي تشعر بكيانها حقاً ، تعرف بالمقابل انها تتعلق بعون الله ، وان هذا العون صادر عن واحد فقط . واذا كان الله موجوداً فلا شياطين .

إننا نجعل هذا العون من الله محدوداً بأعطائه معنى محدداً تماماً ، وبذلك نفقده . ويحصل الأمر على هذا النحو عندما تكف الصلاة - هذا اللقاء مع الله الذي لا يُرى - عن أن تكون تأملاً صامتاً إلى أبعد الحدود بحيث تسكت الكلمات . إننا ننشد بشغف يد الله الشخصي ، وتنتهي الصلاة إلى نداء موجه إلى ذلك الإله للحصول على ما نشتهي في الحياة العملية .

إن الإنسان الذي غدت حياته شفاقة يرى جميع الاحتمالات ، وحتى في الحالات التي لا يخرج منها إلا بالموت ، وكأنها رسالة من الله . حينئذ تصبح كل حالة مشخصة مهمة يأخذها على عاتقه الإنسان الحر ، الذي لا يظل واقفاً ، والذي لا يعظم ولا يفشل إلا في الحرية . ولكن هذه المهمة لا تنحصر في تحقيق محدودٍ لسعادةٍ محايثة . وهي لا تصبح واضحة إلا بعلو هذا الواقع الوحيد ، وبالحب المطلق الذي يتجلى فيه ؛ وهذا الأخير المنفتح إلى غير نهاية بالعقل المتعالي ، يحسن رؤية الوجود واكتشاف كتابة العلو الرمزية في حقائق العالم الواقعة .

* * *

صحيح أن رجال الدين يهتمون من ينشد علاقة مع الله عن طريق الجهد الفلسفي بسوء استخدام قدرتهم وبالصلف . منهم يطلبون طاعة إله الوحي . ويمكننا أن نرد عليهم بما يلي : إن من يتابع بحثه الفلسفي وحيداً ، يعتقد أنه يطيع الله ، عندما يتخذ قراراً من أعماق نفسه ؛ وهو لا يملك مع ذلك أية ضمانات موضوعية تتيح

له أن يؤكد أنه يعرف ماذا يريد الله ؛ فهو يظل دائماً في قلب الخطر . لأن الله يعمل بمن طريق قرارات الأفراد الحرة .

إن رجال الدين يخلطون بين طاعة الله وطاعة شواهد شكلت في العالم ، وكنائس ، وكتب مقدسة ، وقوانين يُظَنّ أنها وحي مباشر من الله .

صحيح أن طاعة الشواهد الموضوعية في العالم وطاعة إرادة الله كما يارسها المرء في تجربة أصلية يمكن أن تنهيا الى التوافق . ولكن هذا الاتفاق ليس بين أيدينا ، وإنما ينبغي اكتسابه .

عندما يعتقد الفرد أنه اكتشف في نفسه مشيئة الله ، ويستخلص من ذلك دليلاً ضد الشواهد الموضوعية ، فإنه يتعرض لخطر الانسياق الى التعسف ، وإلى تحاشي الرقابة على الصعيد العام والجماعي . وبالمقابل ، عندما نستخدم الشاهد الموضوعي ضد ما يعدّه الفرد المشيئة الإلهية ، فإننا نعرض أنفسنا الى إغراء الانصراف عن المجازفة الكامنة في طاعة الله نفسه ضد الشواهد الموضوعية ، بعد إدراك مشيئته خلال الواقع نفسه .

إن المتشبت بكل ثقة بقوانين وأوامر سلطة من السلطات يقع في البلبلة . أما الذي يجهد ، على العكس ، لسماع العلو في حقيقته كاملة ، فإنه يحس بتعاضم طاقته مع تعاضم مسؤوليته .

لكي تعرف مرتبة إنسان ما ، ينبغي أن تعرف من أي مقام يكلمه العلو ، هذا العلو الذي يصغي الإنسان اليه ويخضع لقيادته .

٧

العالم

إننا ندعو « واقعاً » ما نصادفه في الحياة العملية ، ما يقاومنا أو نستخدمه مادةً في علاقاتنا مع الأشياء ، أو الكائنات الحية ، أو البشر . ونحن نتعلم معرفة الحقيقة الواقعة في الحياة اليومية ، ثم في استعمال الأدوات ، وفي التحسينات التقنية ، وأخيراً في علاقاتنا المنظمة مع الآخرين ، وفي طرق التنظيم والإدارة .

إن ما نصادفه على هذا النحو في الحياة العملية ، يتضح بعد ذلك بالمعرفة العلمية ؛ ثم إن هذا الاكتساب النظري يوضع بدوره في خدمة الحياة العملية . .

ولكن هذا العلم بالواقع يمضي دفعة واحدة إلى ما وراء المصالح الحيوية المباشرة . إن الحياة العملية ، هذه التجربة التي تتضمن دائماً معركة تقهر فيها مقاومات ، لا تشكل إلا نبعاً واحداً من منابع العلم الحية . فالإنسان يريد أن يعرف الواقع معرفة مستقلة عن أية فائدة عملية . إن يمنح من نبع أكثر عمقاً ؛ إنه يمنح من التأمل الخالص حيث ينسى المرء ذاته ، من التعمق البصير ، من الأذن التي تقرب الأجوبة الآتية من العالم .

إن المعرفة تصبح علماً بالمنهج ، بالوحدة المذهبية بين المعارف المكتسبة كلها ؛ أي بالتقدم المحقق خلال التشتت نحو الحصول على المبادئ التي يرتبط كل شيء بها .

يبدو أن معرفة بالواقع كهذه تجد اكتمالها في مفهوم عام للكون . فالواقع في جملة يفترض أنه يشكل عالماً وحيداً ، منسجماً في نقاطه كلها ، ويتخذ صورة أمام فكرنا على هذا النحو . ومن المسلم به أن تصوراً جلياً كهذا يظل ناقصاً وعرضة للتفتيح ؛ ويُقدَّر كذلك في كل وقت أنه نتيجة من نتائج العلم ؛ ويمكن مبدئياً أن نبلغ فيه الصورة التي تظهر الوجود في حقيقته الواقعة في قلب الكل . ولا بدّ لامتثال الكون أن يضمّ مجموع معرفةٍ منسجمةٍ انسجاماً تاماً مع نفسها . فنذ بدايات المعرفة الإنسانية تخيل الإنسان نظرات جملة كهذه ولا يمكن لأي بحثٍ أن يغفل ذلك . بيد أن هذا الجد في طلب امتثالٍ مجملٍ للكون ، يغدو هذا الأخير بمقتضاه كلاً وينغلق على نفسه ، وهذه الحاجة الطبيعية جداً والمسلم بها إلى تصورٍ وحيدٍ يشتمل على الكل ، يستندان إلى خطأ أساسي لم يُلْقَ عليه ضوء كافٍ إلا في الأزمنة الحديثة .

والواقع أن الفكر النقدي لم يعلمنا فقط ، أثناء نموه ، أن كل الامتثالات الكلية للكون التي طرحت حتى الآن كانت خاطئة وأنها انهارت ؛ بل هو يبين أيضاً أن المجموعات المذهبية التي تأخذ العلوم على عاتقها إقامتها مختلفة فيما بينها اختلافاً جوهرياً وجذرياً وهي غير قابلة لأن يرجع بعضها إلى بعضها الآخر . وتبدو هذه

الحقيقة دائماً بصورة أكثر وضوحاً بمقدار ما يندو البحث العلمي أكثر خصباً . فبقدر ما تصير المجموعات كلية - وبصورة خاصة في الفيزياء - يتأكد بوضوح تقطعها وعدم استمرارها . هناك هوة تفصل العالم الفيزيائي عن عالم الحياة ، وهذا عن عالم النفس ، وهذا الأخير عن عالم الفكر . هذه العوالم تنتظم بصورة متسلسلة ، بحيث ان الحقيقة الواقعة في الدرجة الأعلى تتضمن الحقيقة الواقعة في الدرجة السابقة ، على حين أن الحقيقة الواقعة في الدرجة الأدنى تبدو ممكنة دون الحقيقة الواقعة في الدرجة الأعلى . وعلى هذا النحو : لاهياة دون مادة ، ولكن المادة ممكنة دون الحياة .

وقد بذلت محاولات لاطالال تحتها للتدليل على أن الدرجات الأعلى تنبثق من الدرجات الأدنى ؛ ولكن في كل مرة ، كانت تظهر للعيان ، بصورة جلية أكثر فأكثر ، الهوة التي تفصل بينها . إن مجموعة العالم الوحيد ، الذي تتعلق به كل المجموعات التي تسكنشها العلوم ، لا يؤلف هو نفسه مجموعة قابلة لأن تكون موضوع نظرية كلية أو لأن توضع بحث العلم بوصفها «الفكرة» الوحيدة التي يطمح هذا العلم إليها . فلا وجود لامتثال للكون . ولا يوجد إلا نظام للعلوم .

إن ما نأخذه على أنه امتتالات للكون ، ليس إلا عوالم خاصة عرفت وفق هذا المنهج الخاص أو ذاك ، ونجعل منها المطلق خطأ ، بل الكائن الشامل نفسه . إن الأفكار الأساسية المختلفة التي تحكم هذا البحث العلمي أو ذاك تولد تطلعات خاصة دائماً . وإن كل

صورة نصنعها لأنفسنا عن العالم هي مقطع فحصل عليه من العالم ،
أما العالم نفسه فلا يصير صورة . إن « الرؤية العلمية للكون »
كانت تعد معارضة للرؤية الأسطورية ، كانت هي نفسها دائماً
رؤية أسطورية جديدة ؛ بيد أنها كانت تلجأ إلى وسائل
علمية ، وكان محتواها الأسطوري يظل فقيراً .

ليس العالم موضوعاً . نحن دائماً فيه ، وهو ليس موضوعاً
بالنسبة إلينا أبداً . يمكن للآفاق التي نستكشفها منهجياً أن تتوسع
بقدر ما نريد - فالرؤية الفلكية مثلاً لمجموعات النجوم التي ليست
مجرتنا بينها ، بشموسها التي تبلغ المليارات عدداً ، سوى مجرة بين
ملايين المجرات - أو في الرؤية الرياضية للمادة الكونية : فهنا رأينا ،
فإننا لا نرى بعد سوى جوانب من الظواهر ، وليس صميم الأشياء ،
وليس العالم في مجموعه .

إن العالم لا ينغلق على نفسه . وهو لا يفسّر بنفسه ؛ ولكن
فيه نفس شئياً بشيء آخر إلى غير نهاية . ولا أحد يعرف إلى
أين سينفذ العلم في المستقبل أيضاً ، ولا المهاوي التي ستفتتح
أمامه كذلك .

* * *

إن النقد العلمي يتطلب أصلاً أن نرفض امتثالاً للكون .
ولكن هذا الرفض شرط مسبق أيضاً لكل وعي فلسفي للوجود .
صحيح أن هذا الوعي يفترض سلفاً معرفة الاتجاهات المختلفة التي

يسلكها استكشاف العالم العلمي . ولكن يبدو ، مع ذلك ، أن معنى المعرفة العلمية الخفي هو التالي: الوصول بالبحث إلى الحد الذي ينفتح أمام المعرفة الأكثر جلاءً فضاء اللامعرفة . ذلك أن المعرفة الكاملة وحدها نستطيع أن تنتج اللامعرفة الصادقة . حينئذ يتجلى الوجود بمعنى الكلمة ، لا على شكل امتثال معروف للكون ، ولكن بكمال اللامعرفة ، وهذا فقط عن طريق البحث العلمي ، لادونه ولا قبله . هذا هو الشغف بالمعرفة : أن نسمو عالياً إلى حد أن تصل إلى حيث تفشل المعرفة . ففي اللامعرفة ، ولكن في كمال لا معرفة مكتسبة حقاً وحسب ، يكمن نبع لا يعوّض لمعرفتنا عن الوجود .

* * *

فلنحاول أن نوضح حقيقة العالم بطريق آخر . إن صيغة عامة يمكن أن تنطبق على المعرفة التي تقدمها مناهج البحث العلمي ألا وهي أن كل معرفة تأويل . وإن تأويل النصوص يمكن أن يشرح ما يجري عند ما نكون فكرة عن الوجود وهذه الموازنة ليست وليدة المصادفة .

والواقع أننا لا ندرك الوجود إلا بطريق الدلالة . فعند ما نصوغها ، ندركها في دلالة الكلمات المنطوقة ؛ ونحن لانملك في مستوى المعرفة إلا ما نلتقطه باللغة . ولكن حتى قبل أن نتكلم ، يكون الوجود حاضراً بالنسبة إلينا ، في تلك اللغة التي يكونها سلوكنا العملي إزاء الأشياء ، على شكل دلالة ؛ فالوجود لا يتعدد أبداً إلا دالاً على شيء آخر . ولا وجود بالنسبة إلينا إلا في

العلاقة المتبادلة بين دلالاته . وإذن فإن الوجود ومعرفة الوجود ،
والحقيقة الواقعة واللغة التي نستخدمها في الحديث عنها ، تشكل شبكة
من الدلالات المختلفة . إن كل وجود بالنسبة إلينا هو وجود
مؤول .

إن الدلالة تقتضي أن نتميز بين ما هو موجود وما يدل عليه ،
كإميز بين الإشارة وما تشير إليه . فإذا فهمنا الوجود على أنه وجود مؤول ،
يبدو أنه ينبغي أن نقيم تمييزاً آخر : ذلك أن التأويل يؤول شيئاً من الأشياء ؛
ففي مواجهة تأويلنا بوجود المؤول ، الوجود نفسه . ولكن ليس بوسعنا حقاً أن
نقيم هذا التمييز ذلك أنه لا يوجد شيء بالنسبة إلينا يمتنع على التحليل ، أو شيء
يعرف معرفة خالصة ، أو شيء يكون موضوعاً خالصاً مؤولاً
دون أن يكون تأويلاً في حد ذاته . ففهما نعرف لن يكون ما
نعرف إلا حزمةً ضوئيةً أسقطت على الوجود بواسطة تأويلنا ، أو
لن يكون إلا التقاط تأويل ممكن . فلا بد أن يكون الوجود في
جملته مكوناً بحيث يجعل تأويلاتٍ كهذه ممكنة إلى غير نهاية .

غير أن التأويل ليس تصفياً . فهو ، عندما يكون حقيقياً ، ذو
طابع موضوعي . إن الوجود يقتضي هذه التأويلات . صحيح أن
أنماط الوجود جميعاً هي أنماط دلالةٍ بالنسبة إلينا ، ولكنهما مع ذلك
أنماط دلالة ضرورية أيضاً . وعلى هذا النحو ترسم نظرية المقولات ،
وهي نظرية بني الوجود أيضاً ، مخطط جهات الوجود من حيث هي
أنماط الدلالة : مثل مقولات « الموضوعي » كما نجدتها في الهوية ،
والعلاقة ، والسببية ، أو مقولات الحرية والتعبير الخ ...

ان كل وجود يغدو في نظرنا ، عند ما ينظر إليه في دلالة
و كأنه لعبة مرابا تضاعف نفسها في مختلف الاتجاهات .

ان أنماط الواقع أو الحقيقة الواقعة الوضعية ، هي أيضاً أنماط
حقيقة واقعة مؤولة . هنالك تأويل في كل مرة لا تكون الحقيقة
الواقعة المؤولة هي الوجود في ذاته وإنما تكون طريقة في تقديمها
لنا . إنه لمن المستحيل بلوغ الحقيقة الواقعة المطلقة مباشرة بتأويل
من التأويلات . إنما نجعل معرفتنا خاطئة بصورة جذرية في كل
مرة نعدّ فيها محتوى تأويل من التأويلات الحقيقة الواقعة في
ذاتها .

* * *

بوسعنا أن نضع كبداً أن الصفة الأساسية للحقيقة الواقعة في
العالم هي للظاهورية . لقد رأينا حتى الآن أن جميع أنماط الحقيقة
الواقعة الاختبارية تبقى غير ثابتة ، وأن الامتثالات الكلية للعالم
ليست إلا نظرات نسبية ، وأن المعرفة هي التأويل ، وأن الوجود
معطى لنا في قسبة الذات والموضوع . ان جميع هذه الملامح الأساسية
في المعرفة كما تصل الى متناول أيدينا تعني ما يلي : إن جميع
الموضوعات ليست إلا ظواهر ، وعندما يعرف الوجود ، لا يمكن
أن يكون الوجود في ذاته ولا الوجود في مجموعه . لقد أوضح
« كانت » ظاهرية حقيقتنا الواقعة الاختبارية إيضاحاً كاملاً . وهي
نفسها ليست قاطعة لأنها لا تلاحظ بطريقة موضوعية : ينبغي لها
فعل متعالٍ ، ومع ذلك فان عقلاً قادراً على التعالي لا يستطيع

إلا أن يراها . ولكنها لا تضيف إلى المعرفة المكتسبة سابقاً أية معرفة جديدة وخاصة : إنها تثير انتفاضة في شعورنا بالوجود بكامله . ومن هنا كان النور الحاطف ، النور الذي لا ينسى ، الذي ينبثق عندما نحاول أن نعقل وجود العالم فلسفياً . فإذا غابت عن البال ، ظلت جميع الشروح غير مفهومة في صميمها ، لأنها لا تصدر عن أية تجربة فكرية تمت واقعياً .

وليس الامتنالات المطلقة للكون وحدها التي بادت . إن العالم يظل فاغراً فاه ، وبالنسبة إلى المعرفة ممزقاً إلى وجهات نظر ، لعدم إمكان إرجاعه إلى مبدأ وحيد . إن الكائن الكلي في مجموعه ليس موضوع معرفة .

* * *

لنحاول أن نتعمق في الشعور الذي غلك عن الكائن الكلي بربطه بما سبق أن قلنا عن الله والوجود ، فنصل إلى الصيغة التالية : إن للحقيقة الواقعة كما نجدها في العالم حضوراً متلاشياً بين الله والوجود الانساني .

يبدو أن الحياة اليومية تبرهن على النقيض : فالعالم ، أو ما يوجد في العالم ، بالنسبة إلينا نحن الكائنات البشرية ، يعدّ مطلقاً . لقد صنع الإنسان من أشياء كثيرة مختلفة المحتوى السامي لكيانه حتى ليتمكن أن يقال مع لوتر : « إن ما تتعلق به ، وما تستند إليه هو ، الهك الذي تعبد حقاً » .

إن الإنسان لا يقدر يتمتع عن تنصيب شيء من الأشياء على

أنه مطلق ، سواء كان ذلك برضاه أو برضه ، بصورة شعورية أولاً ، بالمصادفة وبفعل نزوة ما أو مجزم وبصورة مستمرة . فبالنسبة إليه يوجد ، على نحوٍ من الأنحاء ، مكان للمطلق . هذا المكان ، لا يقدر أن يجبهه . فلا بد له أن يملأه .

إن التاريخ منذ آلاف السنين يقدم وجوهاً رائعة لأناس تجاوزوا العالم . فقد هجره نساك هنود ورهبان منزلون في الصين وفي الغرب كي ينصرفوا إلى تأمل يغيب العالم عنه ، حيث يسعون إلى تجربة المطلق . ونظراً إلى أن العالم يكون كالخنفي ، فأن الوجود (من جهة العالم : العدم) يكون هو الكل .

لقد تحرر متصوفون صينيون من الشهوات العنيدة التي تسود العالم كي يبلغوا التأمل الخالص . حينئذ تغدو كل حقيقة واقعة لغةً للأبدى ، ومظهراً شفافاً متلاشياً من مظاهره ، وحضراً كلياً ولا نهائياً لقانونه . فالزمان ، بالنسبة إليهم ، ينطفئ في الأبدية ، والعالم يحدثهم بلغة حاضرة إلى الأبد .

وقد عبّر علماء غربيون ، وفلاسفة ، وشعراء ، ورجال عمل أيضاً بصورة نادرة ، العالم وكأنهم يصلون إلى ما وراءه ، مهاكلوا مرتبطين به . فباعتبارهم يمتون بأصلهم إلى وطن بعيد ، وجدوا في العالم الأشياء وأنفسهم ؛ وباعتبارهم مرتبطين بهذه الأشياء ارتباطاً صميمياً إلى أعماق حد ، تجاوزوا وغم ذلك المظهر الزمني لكي يعثروا من جديد على ذكرى الأبدى .

أما نحن فإثنا لم نعرف أن تثبت أقدامنا في الوجود بذلك اليقين الواضح الذي يملكه البعض على صعيد العمل أو على صعيد المعرفة ؛ ومها كنا مرتبطين بالعالم ، فإن لدينا ميلا الى التقليل من قيمته .

إننا ، في قلب الحالات السعيدة ، عندما تتحقق رغباتنا ، ننساق للاغراء : فيبدو لنا العالم وكأنه الوجود في انسجامه . ولكن عندئذ تهب نائرة تجربة الشقاء بقسوتها المفرطة ، واليأس الذي ينظر الى هذه الحقيقة الواقعة في وجهها ، ويلقي النزعة العدمية كتحدٍ لانسجام الوجود قائلًا : الكل خلو من المعنى .

إن أي امرئ يبحث عن الحقيقة دون تحيز ينبغي ان يفضح الخطأ في النظرة التي تجعل من العالم انسجام الوجود تماماً كما يفضح الخطأ في تفسخ النزعة العدمية . فكلاهما يتضمنان حكماً اجمالياً ؛ وحكم من هذا القبيل يستند قسراً على معرفة غير كافية . إنها مهمتنا ، نحن الكائنات البشرية ، أن نرفض الاختيار الصارم المعروف علينا على هذا النحو ، وأن نظل مستعدين باستمرار لسماع ما تقوله الحادثة ، والقدور ، وعملنا الخاص على مر الزمن في حياتنا . إن تهوؤاً كهذا يتضمن تجربتين أساسيتين :

١ - تجربة علو الإله المطلق بالقياس الى العالم : فالإله الحقيقي ينسحب مبتعداً بعداً يزداد عمقاً عندما أحاول أن أفهمه أو أث أدركه بصورة عامة وإلى الأبد ؛ إنه قريب ، بصورة غير متوقعة ،

بشكل لغته التاريخي بصورة مطلقة ، في هذه الحالة التي لا تتكرر
أو تلك .

٢ - تجربة لغة الإله في العالم : إن وجود العالم ليس في
« ذاته » ، ولكن فيه تُسَمَّع ، بصورة مبهمة دوماً ، لغة الإله
تلك التي لا يمكن أن تصبح بدون لبس إلا بالنسبة إلى الوجود
الإنساني ، تاريخياً ، دون تعميم ، في اللحظة .

* * *

وبالنسبة إلى العالم نفسه ، كما هو ، فإن بقاء الحرية بالنسبة إلى
الوجود ليس حداً نهائياً . ففيها يلتقي ما هو أبدي بما يظهر
في الزمان .

بيد أننا لا نلتقي بالوجود في ابدية خارج ما يصبح بالنسبة إلينا
مظهراً واقعياً وزمنياً . فما يوجد بالنسبة إلينا ينبغي أن يظهر لنا
في زمنية الكائن الكلي ؛ ولهذا لا توجد معرفة مباشرة للإله وللوجود
الإنساني . فلا يوجد هنا إلا الإيمان .

إن مبادئ الإيمان - الله موجود ، يوجد وجوب مطلق ،
الإنسان محدود ناقص ، بوسع الإنسان أن يجا تحت قيادة الله -
لا نجعلنا نحس " بالحقبة المحتواة فيها إلا بمقدار ما يكون لا كتمال
هذه المبادئ في العالم من تأثير من حيث إنها لغة الإله . فإذا كان
الإله ، وهو محيط بالعالم إذا صح " التعبير ، يقترب مباشرة من
الوجود الإنساني ، فإن هذه الحادثة لا يمكن التعبير عنها . فكل
حقيقة تحتويها المبادئ العامة يعبر عنها بشكل مستعار من التقاليد

ونجعل الحياة نفسها خاصاً : لقد أفاق الشعور الفردي على هذه الحقيقة أو تلك ، خلال هذا الشكل أو ذاك ؛ لقد قال أهلنا كذا أو كيت . إن في أصل صيغ مثل « باسمه القدوس » ... « خلود » ... « حب » ... لعقاً تاريخياً لا نهائياً .

كلما كانت مبادئ الإيمان أكثر انصافاً بالشمول ، كانت أقل تاريخية . إنها تقيم وجوبها السامي في التجريد الخالص . بيد أنه ليس بوسع الانسان أن يحيا بمثل هذه التجريدات وحسب . فعندما يغيب الاكتمال المشخص ، لا تصبح أكثر من سند ضئيل الى أبعد حد ، أو خيط أخير يهدي الذكرى والرجاء ، ولهذه التجريدات ، في الوقت نفسه ، قوة تطهيرية : فهي تحرر من الروابط الجسدية المحضة ومن السخافات الخرافية ، وتفسح المجال لتمثّل التراث العظيم من أجل تحقيقه في الحاضر .

* * *

الله هو الكائن الذي أهب نفسي دون تحفظ ، إذا أطعت ما يريد الوجود حقاً . يوسعي أن أهب نفسي لأمر من الأمور في العالم الى حد أن أقدم له حياتي ؛ ذلك أنني أنسب هذا الأمر الى الله وأعتقد أن الله يريد . غير أنني يجب أن أراقب هذا دون انقطاع . لأن الانسان إذا وهب نفسه بصورة عمياء ، فإنه يخدم ، دون تفكير ، القوة التي تحكمه في الواقع ، ولعله يخدم الشيطان بطريقة مجرمة (لأنه لم يرَ ، ولم يسأل ، ولم يفكر) دون أن ينير الشعور أمامه السبيل .

ان الذات ، بانصرافها الى رسالة حقيقية في العالم ، وهذا وسيط لا بد منه لكي تهب نفسها لله ، تعظم في حريتها ، وهي ، باختيارها هذه الرسالة ، تتأكد وهي تهب نفسها لها . ويحدث أن يجسد المرء كل شيء في حقائق واقعة ، كالامرة ، والشعب ، والمهنة ، والدولة ، ويرجع كل شيء في العالم اليها ؛ فإذا غابت حقيقة هذا العالم الواقعة نفسها ، فإنه لا يبقى إلا ما جأ وحيد ضد اليأس أمام العدم : ذلك أن الذات تستطيع ، في أية حالة كانت ، أن تؤكد ذاتها بحزم ؛ وهذا التأكيد يثبت وحيداً أمام الله ويكمل بالله . فعندما نهب أنفسنا لله وليس للعالم فقط ، نمنح وننتلقى شرط الذات المستقلة نفسه ، وعندئذ تغدو أحراراً في أن نؤكدده في العالم .

* * *

ان هذا النمط من الوجود ، نمط العالم ، المتلاشي بين الله والوجود ، يتمثل في أسطورة في التوراة ، تصور العالم وكأنه المظهر المرئي لقصة متعالية : الخلق ، والزلة ، ثم المراحل التي تؤدي إلى الخلاص حتى إلى الخلاص وإعادة كل شيء إلى حاله . في هذه الأسطورة لا يوجد العالم بنفسه ، وهو ليس إلا حقيقة واقعة عابرة في مجرى التطور الذي يفوق الطبيعة . إن العالم يتضمن في تلاشيه شيئاً واقعياً : الله والوجود .

ان الأبدى يتجلى في الزمني . والكائن الإنساني الفردي يعرف نفسه في الزمان أيضاً . ان الزمنية طابعاً متناقضاً : ان شيئاً هو في ذاته أبدي يقرر نفسه فيها وبها .

٨

الإيمان والانوار

لقد صفنا مباديء هي مباديء الإيمان الفلسفي ألا وهي . الله موجود ، يوجد وجوب مطلق ، الانسان محدود وناقص ، بوسع الانسان أن يحيا تحت قيادة الله ، حقيقة العالم الواقعة طابع متلاشي . بين الله والوجود الانساني . هذه المباديء الخمسة تقوي نفسها بصورة متبادلة وتتضح بصورة متناوبة . ولكن لكل واحد منها أصله الخاص في تجربة وجودية أساسية .

لا يمكن البرهان على أي مبدأ من هذه المباديء الخمسة كما لو الأمر يتعلق بمعرفة محدودة عن موضوعات في العالم . فليس بوسعنا إلا أن نشير الى الحقيقة التي تحتويها هذه المباديء لافتين الانتباه اليها ، أو أن « نضيئها » بواسطة استدلال ، أو أن نجعلها تحيا من جديد أيضاً في الذاكرة بأن نطلق نداء . وليس لهذه المباديء قيمة عقيدة إيمانية : وحتى عندما نؤمن بها بقوة ، تبقي معلقة في اللامعرفة . فأننا أطيعها لالأنني أعترف بسلطة معينة وأخضع لها ، ولكن لأنني أجد نفسي غير قادر بماهيتي أن أتملص من حقيقتها . إن المرء يشعر بالحياة من أن ينطق هذه المباديء بصورة

بجردة وبسيطة . وسرعان ما يبدأ في معاملتها وكأنها تحوي معرفة ، فتفقد عندئذ معناها . فإذا أصبحت دستور الإيمان ، أخذت بمنتهى السهولة مكان الراقع . فهي تقتضي أن تنتقل ، لكي تساعد الناس على أن يفهموا أنفسهم ، ولكي تتأيد بالتواصل ، ولكي توقظ الآخرين إذا كانوا قادرين على ذلك . ولكن بخشي أن نخدعنا وحدة المعنى الظاهرية في منطوقها ، وبأن تقع في وهم كونها معرفة . ينبغي ، بمجرد أن نصوغ شيئاً ، أن نقبل النقاش فيه . ذلك أننا عندما نفكر ، يوجد أمامنا احتمالان فوراً : فيمكن أن نكون قد بلغنا الحق أو أخطأناه . ولذلك كانت جميع التعابير الموجبة مرتبطة بدفاع ضد الخطأ ؛ إن التفكير ينمو ، وينتظم ، ويبنى نفسه ولكنه ينحرف أيضاً . ولهذا تجد نموه الإيجابي مطبوعاً قسراً بأحكام سالبة ، فلا بدّ له من أن يحدد ويستبعد . ولكن مهما دام البحث الفلسفي طويلاً ، فإن هذه المعركة في النقاش لاتساق من أجل السلطان ؛ وإنما تهدف إلى جلاء الذات التي لاتنفك تضع نفسها على بساط البحث ، تهدف إلى وضوح الحق . وفي هذه المعركة تكون الأسلحة الفكرية موضوعة تحت تصرف الخصم كما تستخدم في الوقت نفسه للدفاع عن إيمان المتكلم الخاص .

إنني مسوق إلى إعطاء تقارير مباشرة في المجال الفلسفي ، عندما تطرح أسئلة مثل : « هل الله موجود ؟ » - هل يوجد أمر مطلق في الحياة ؟ - هل الإنسان ناقص ؟ - هل يقودنا الله ؟ - هل كيان العالم معلق ومتلاشٍ ؟ » . إنني مضطر إلى الإجابة إذا وجدت

نفسى أمام تفريرات أولئك الذين يرفضون الايمان مثلاً :
١- الإله غير موجود لأنه لاوجود لغير العالم وقوانين الحوادث
التي تجري فيه . الإله هو العالم .

٢- لا يوجد مطلق . إن الأوامر التي أطيعها ترجع إلى عصر
معين وهي تتغير . إنها تتعلق بالعادة ، والمران ، والتقاليد ،
والطاعة . فكل شيء مشروط بصورة غير محدودة .

٣- يمكن للانسان أن يكون كاملاً ، ويمكن أن يكون
حقيقة واقعة موفقة مثل الحيوان . ويمكن أن يرى مثله . وليس
فيه نقص من حيث المبدأ ، فلا يوجد كسر أساسي في الانسان .
فهو ليس كائناً بين حقيقتين واقعيتين ، إنه ناجز وقام . صحيح أنه فان
شأنه كل شيء في العالم ، ولكنه يستند إلى ذاته ، فهو مستقل ويكتفي
بذاته في عالمه .

٤- الله لا يقود أحداً . إنه لوهم أن نعتقد بذلك ، إننا
ننخدع فحسب . إن لدى الانسان القوة لكي يكون وفيّاً لنفسه
وهو يستطيع الاعتماد على قوته الخاصة .

٥- العالم هو كل شيء ، وحقيقته الواقعة هي الصحة
وحدها . وليس هناك علو ؛ واذن إذا كان كل شيء في العالم فانياً ،
فان للعالم نفسه مطلق ، دون تلاشٍ أبدي ، فهو ليس
انتقالاً معلقاً .

أمام هذه التوكيدات الصادرة عن عدم الايمان ، تكون
مهمة الفلسفة مزدوجة ألا وهي أن تفهم مصدرها ، وأن تجلو معنى

الحقيقة التي تكمن في الإيمان .

* * *

يعدّ عدم الايمان نتيجة للانوار التي تظن العقول المتقفّة أنها
تملكها . ولكن ماذا يقصد بالانوار ؟

ان الأنوار تتعارض مع العمى الذي يقوم على قبول جميع دون
اخضاعها لفحص نقدي . وهي تتعارض مع الأفعال التي لا يمكن
لها أن تحصل على النتيجة التي تدعيها ، كالأفعال السحرية ، وذلك لأنها
تستند أساساً الى مقدمات خاطئة ويمكن التدليل على ذلك . وهذه
الأنوار لاترضى بمنع الفحص الحر والبحث غير المحدود . إنها تحارب
الاحكام المسبقة الباطلة . وهي تستوجب جهداً لاينتهي في البحث
عن البدهاة ، وفي الوقت نفسه حساً نقدياً حاداً أمام طبيعة
البدهاة وحدودها .

هذا الواجب وجوب خاص بالانسان : فلا بدّ للانسان من
أن يرى بوضوح في ما يفكر ، وما يريد ، وما يعمل . انه
يريد أن يفكر بنفسه . ويريد أن يدرك بالفهم ، ويدلّل قدر
الامكان على ما هو حق . وهو يسعى الى ربط تفكيره بتجارب
في متناول الجميع من حيث المبدأ . انه يبحث عن سبل الى المنبع
الذي تنبثق منه البدهاة ، بدلاً من أن يتلقاها جاهزة كنتيجة
مكنسة . وهو يريد أن يعرف بأي معنى يكون الدليل ذا قيمة
وأين هي الحدود التي تجعل الفهم يفشل . بل لعله يريد ، وهذا
أمر مستحيل ، أن يورّم لا بدّ له أن يتخذة أخيراً أساساً

لا يتزعزع لحياته الخاصة وما يظل بالضرورة افتراضاً مسبقاً غير مبرر أي السلطة التي يطيعها ، والاحترام الذي يستشعره والاحترام الذي يظهره لأفكار عظماء الناس وأفعالهم ، والثقة التي يولها لأمر من الأمور لا يفهمه وليس بوسعه أن يفهمه ، سواء كان ذلك موقفاً وفي حالة معينه ، أو كان ذلك بصورة عامة . فحق في الطاعة ، يريد أن يعرف لماذا يطيع . إنه يعلق كل ما بعده حقيقياً ، وكل ما يقدر أن من الصواب أن يفعله ، دون استثناء ، على شرط كونه هو نفسه قادراً في صميمه على أن يأخذه على عاتقه . وهو لا يأخذه على عاتقه إلا عندما تجد عاطفته نفسها مدعومة بقناعته الصميمة . وخلاصة القول إن الأنوار ، كما قال كانت ، هي بالنسبة إلى الإنسان ، « أن يبلغ سن الرشد ، بعد أن كان قاصراً بنتيجة خطئه » . يجب أن نرى في هذه الأنوار كل ما يتيح للإنسان أن يبلغ ذاته .

* * *

ولكن من السهل أن ينخدع المرء بما تتطلبه هذه الأنوار من كون دلائلها ملتبسة دائماً . فهناك أنوار حقيقية وهناك أنوار زائفة . ولهذا كان الكفاح ضد الأنوار نفسه ملتبساً . فيمكن لهذا الكفاح أن ينشب بحق ضد الأنوار الزائفة ، ويمكن أن ينشب بغير حق ضد الأنوار الحقيقية . والنوعان يختلطان في أغلب الأحيان .

ولقد قيل في الكفاح ضد الأنوار : إنها تخرب التقاليد التي

تستند اليها كل حياة ، وتنقض الايمان فتؤدي الى النزعة العدمية ، وتعطي كل انسان الحق في أن يستسلم لاراداته التعسفية فتولد على هذا النحو عدم النظام والفوضى ، انها تشقي الانسان الذي يحس بالأرض تميد تحت قدميه .

لا تصيب هذه الانتقادات الا الانوار الزائفة ، التي تجهل حتى معنى الأنوار الحقيقية وتستند الى القناعة بأنه يمكن لكل معرفة ، لكل ارادة ، ولكل عمل أن يستند الى الفهم وحده (في حين أن الفهم ينبغي أن يُستخدم وحسب كأداة لا غنى عنها في إيضاح ما يقدمه له غيره) . انها تحيل الى مطلق معارف الفهم الجزئية دائماً (بدلاً من تطبيقها ، وفقاً لدلائلها ، في مجالها الخاص بها وحسب) . وهي تفوي الفرد بأن تبعث فيه الادعاء بأنه يملك معرفة له وحده ، وبأنه قادر ، بالاستناد الى هذه المعرفة ، على التصرف وحده ، وكأن الفرد كل شيء (بدلاً من الاستناد الى الاستقلال الحي لمعرفة تجد نفسها باستمرار قد وضعت موضع البحث من جديد ومنشطة في قلب الجماعة) . ان معنى الكائن الاستثنائي ومعنى السلطة يغيبان عنها ، مع أنه ينبغي لأية حياة انسانية أن تتوجه بحسب هاتين الحقيقتين الواقعتين . خلاصة القول انها تريد أن يكفي الانسان بنفسه ، بحيث يمكن لكل حقيقة ، لكل ما هو جوهري بالنسبة اليه ، أن يدرك بالبدهة العقلية . انها تحض على المعرفة لا الايمان .

أما الأنوار الحقيقية ، بالمقابل ، فانها لا تثبت حداً للتفكير والفحص الحر ، قصداً ومن الخارج وقسراً ، ولكنها تعي بالشعور

حدّاً موجوداً بالفعل . ذلك أنها لا تُستخدم وحسب في جلاء مالم يوضع موضع البحث من قبل ، كالأحكام السابقة والبداهات المزعومة التي تبدو واضحة سهلة الفهم ، ولما أيضاً تجلوها هي نفسها . لما لا تختلط بين سبل الفهم وبين الحقائق الواقعة الجوهرية للوضع الانساني . حينئذ يتأكد أنه يمكن لهذه الأخيرة أن توضح بعمليات معقولة يقوم بها الفهم ، ولكنها لا يمكن أن تجد أساسها فيه .

* * *

فلننظر في بعض المهجمات التي وجهت الى الأنوار . لقد أخذ عليها أنها تهيج ثقة الإنسان في قدرته وحدها : فيريد ألا يكون مدينّاً لغيره بما لا يستطيع أن يتقاه الا على شكل نعمة . هذا الإنتقاد يجهل ان الإله لا يتكلم بالوصايا وتجليات الناس الآخرين ، ولكن في كيان الذات نفسه ، وبحريتها ، لامن الخارج ولكن من الداخل . فعندما تبتو حرية الانسان ، هذه التي خلقها الله والمنوطة به ، يتو على وجه التحديد ما يتجلى به الله بصورة غير مباشرة . وفي الكفاح ضد الحرية ، في هذه المعركة الموجهة ضد الأنوار ، ينتشر في الواقع تمرد على الله نفسه لصالح المذاهب والوصايا والنواهي التي يُزعم أنها إلهية - في حين أن أناساً ابتدعوها - لصالح منظمات وقواعد للسلوك أقامها بشر ، يختلط فيها الجنون بالحكمة لاحتالة ، كما هو الأمر في جميع الأمور البشرية . وعندما لا ينبغي لهذا كله ، أن يوضع موضع البحث ، فذلك لأنه يطلب من الإنسان أن يفرّ من رسالته الخاصة به ، لأن

مثل من ينبذ الأنوار مثل من يخون الإنسان .
إن العلم عامل أساسي من عوامل الأنوار، العلم الذي لا يفترض شيئاً سلفاً ، أي أنه لا يدع نفسه يتحدد في أسئلته وأبحاثه بأية غاية ولا بأية حقيقة محدودة بصورة مسبقة ، إلا إذا كانت هذه التحديدات من طبيعة خلقية ، كذلك التي تحرّم إجراء التجارب على الإنسان والتي يفرضها الحس الإنساني .

لقد سمعنا من يصرّح بأن العلم يهدم الإيمان . وقد قيل إن العلم الهيليني ، كان لا يزال يقدر أن يتجسد في الإيمان وأن يستخدم في توضيحه . غير أن العلم الحديث قد يكون مخرباً بصورة مطلقة . قد يكون مجرد نتيجة من النتائج التاريخية لأزمة عالمية مشؤومة . وقد لا يكون هناك ما يستدعي الانتظار ، قدر الإمكان ، حتى نتعجل النهاية . عندئذ ، نضع الحقيقة التي يجعلها تسطع موضع الشك إلى الأبد . فنلوم ما يكون كرامة الإنسان ، والتي لم يعد في مكنتها أن توجد دون الاستقامة العلمية . ونلوم الأنوار ، ولا نعود نرى فيها سوى الخطاط الفهم لاسعة العقل . ونلوم نزعة الاستقلال الفكري (الليبرالية) ، فلا نعود نراها إلا جامعة في تركها الأمور تجري مجراها وفي اعتقادها الخارجي بالتقدم ، ولا نراها مدفوعة بالقوة العميقة لروح الحرية الحقيقية . ونلوم التسامع بإرجاعه إلى عدم اكتمال غير المؤمنين البارد ، ونرفض أن نرى

فيه استعداداً شاملاً للتواصل الإنساني . والخلاصة أننا ننبذ كل ما يكون أساماً لحياتنا : الكرامة الإنسانية ، والقدرة على المعرفة ، والحربة ، وندعو الوجود الفلسفي الى عملية انتحار روحي .

أما نحن ، فإننا ، بالمقابل ، متأكدون مما يلي : إن أي صدق ، وأي عقل ، وأية كرامة إنسانية غير ممكنة منذ الآن دون روح علمية صحيحة ، بقدر ما تظل هذه الروح ممكنة بالنسبة الى الإنسان بفضل التراث وحالته الخاصة به . وعند ما يضع العلم سرعان ما يكتسح الفسق ، والنور القاتم ، والعواطف الغامضة ، والقرارات المتعصبة التي تُتخذ وتُدعم في عى إرادي . فتقام الحواجز ويساق الإنسان الى سجون جديدة .

• • •

ما سبب هذه المعارك ضد الأنوار ؟

إنها تولد غالباً من التطلع إلى الحال ، ومن معاناة الحاجة الى إطاعة أناس يعدّون ناقلي صوت الإله . إنها تولد من الشغف الذي يجذبنا نحو الليل ، والذي لا يخضع لقوانين النهار ؛ فعند ما نحسّ الأرض بصورة مشخصة تميد تحت أقدامنا ، يجعلنا هذا الشغف نبني في الفراغ شبح نظام يفترض أنه يحمل في طياته الخلاص . يوجد لدى غير المؤمنين حاجة الى الإيمان تبتدع إيماناً وهمياً . وهؤلاء الذين تدفعهم إرادة السلطان يعتقدون أنهم يجعلون الناس أكثر طواعية بإخضاعهم بصورة عمياء لسلطة يجعلونها ، على هذا النحو ، أداتهم .

وعند ما ينهم المسيح والعهد الجديد ، يكون الاتهام صحيحاً ،
إذا فكّرنا في عدد من الظواهر الكنسية واللاهوتية التي حصلت عبر
آلاف السنين ، ويكون خاطئاً ، إذا كان المقصود بالاتهام النبع
الأصيل لدين الكتاب المقدس وحقيقته . فهذا النبع ، وهذه
الحقيقة ، يعيشان حتى في الأنوار ، إذا كانت هذه الأنوار صحيحة ؛
والفلسفة توضحها ، ولعلها تسهم في الحلولة بين الإنسان وبين
فقدان هذه القيم ، في وضعه الخاص ، وسط العالم التقني الحديث .

ومع ذلك ، إذا كانت الهجمات التي لا تنفك توجه الى الأنوار
تبدو ذات أساس وطيد في أغلب الأحيان ، فذلك لأن في حركة
الأنوار انحرافات تهور الانتقادات وتفسّر بصعوبة المهمة . صحيح
أن الانوار ترافقها حركة حماسة ، حماسة إنسان يغدو حراً ، ويحس
بفضل حريته أنه أكثر انفتاحاً على الإلهي ، حماسة يعيشها بدوره
من جديد كل إنسان مستيقظ . ولكن يتعرض حالاً لخطر قيام
وجوب يكاد لا يطاق . ذلك أن الله ، في الواقع ، لا يكلم الحربة
بلغة وحيدة الدلالة ، ولا يدرك الإنسان ذلك إلا خلال جهد يدوم
ما دامت الحياة ، في لحظات معينة يتلقى فيها كهديّة ما لم يكن
بوسعه أن يتخيله . وليس الإنسان قادراً دوماً على حمل عبء
اللامعرفة العصيب ، مكتفياً بأن يبقى مستعداً للحظات الممتازة حيث
ينعم عليه بأن يسمع . فلعله يريد أن يعرف الحقيقة النهائية بصورة
مؤكدة .

وبعد أن يرفض الإيمان ، يهبط خطأ الى التفكير العقلي وحده ، الى الفهم ، بأن معنى بتوطيد أهم ما في الحياة بصورة يقينية . ولكن التفكير غير قادر على ذلك . فلا يبقى سوى أن يحدد المرء نفسه : فتصحب هذه الحقيقة الواقعة المحددة والمحدودة أو تلك ، كل واحدة بدورها ، على أنها المطلق ، وكأنها المجموع . حينئذ ينظر الى نمط التفكير في اللحظة على أنه المعرفة المطلقة . فيفقد الانسان الاستمرار الذي يقتضيه الفحص النقدي الثابت للذات ، ويتحاشاه باسم يقين مزعوم يعلن أنه نهائي . وينصب رأي صادر عن الهوى وخاضع للمصادفة ومشروط بحالة معينة نفسه على أنه الحقيقة ؛ فينشر بذلك وضوحاً مزيفاً ، وينتج عمى جديداً . إن أنواراً من هذا القليل تجعل الإنسان يعتقد أنه قادر على أن يعرف ويعقل كل ما هو موجود . والواقع أنها ليست سوى أنوار تمسقية . إنها تتظاهر بإرضاء مطمح مستحيل بتأمل مجرد من أية أصالة ومن أي كاسب في الوقت نفسه .

ولا تعالج انحرافات من هذا القليل بإلغاء التفكير ، ولكن بأن تعاد اليه أبعاده كلها وحسب ، مع شعور نقدي بمحدوده ، وأيضاً مع التجارب القيمة التي يمارسها عن الكمال والمتوافقة مع انسجام المعرفة . ينبغي على الإنسان وهو يثقف تفكيره ، أن ينتقف كله . إن هذا وحده الذي يمكن أن يمنع الفكرة الأولى التي تخطر بالبال من أن تفقد سمياً ، ومن أن يتحول وضوح الأنوار الى جو قاتل .

إن أنقى الأنوار هي الأنوار التي تجعل اتصاف بالإيمان الحتمية يبدو بوضوح . فبادئ الإيمان الفلسفي الخمسة لا يمكن أن يبرهن عليها مثل الفرضيات العلمية . فليس بالمستطاع فرض الإيمان عقلياً وبالقوة ، لا عن طريق العلوم ، ولا عن طريق الفلسفة .

وإنه خطأ شائع ، أن نعتقد ، عندما تكون الأنوار زائفة ، بأن الفهم قادر وحده على معرفة الحقيقة والوجود . فعندما يكون الأمر متعلقاً بالحقيقة العلمية يضطر إلى اللجوء إلى معطيات التجربة . وعندما يكون الأمر متعلقاً بالفلسفة لا يستطيع أن يستغني عن العقائد .

إن الفهم يستطيع بالتفكير ، أن يحقق أفكاره ويطهرها ويطورها ؛ ولكن ما يعطي آراءه دلالة موضوعية ، وتأمله كمالاً ، وعمله معنى ، وجهده الفلسفي محتوى أونتولوجياً ، لا بد أن يأتيه من مكان آخر .

من أين تأتي هذه المقدمات التي لا يستطيع التفكير أن يستغني عنها ، إنه لمن المستحيل أخيراً معرفة ذلك . إنها تمتد جذورها في الشامل الذي يجعلنا نحيا . إننا نميل ، إذا غابت عنا قوة الشامل ولو قليلاً ، إلى الاستسلام إلى عمليات النفي الخمس المتعلقة بفقدان الإيمان .

إن النظرة السطحية ترينا أن مقدمات التجربة الحسية تأتي من العالم ، ومقدمات الإيمان من التراث التاريخي . وعلى هذا الشكل

الخارجي ، لاتكون المقدمات سوى خيوط هادية ينبغي علينا أن نعثر على المقدمات الحقيقة بمساعدتها . والواقع أن هذه المقدمات الخارجية خاضعة أيضاً لفحص مستمر ، لا يعمل الفهم فيه كقاضٍ قادرٍ بنفسه على تمييز الحق ، وإنما كوسيلة : فهو يستخدم للتحقق من تجربة بتجربة أخرى ، ويستخدم أيضاً للتحقق من إيمان تقليدي بإيمان آخر ، ويستخدم في الوقت نفسه في وضع كل تقليد موضع التجربة بمواجهته باستيقاظ القيم الأصل في ينابيع الذات نفسها .

في العلوم ، تثبت من أجل التجربة التصورات التي لا بد منها والتي تفرض نفسها على كل واحد بمجرد أن يسلك السبل المتفق عليها ؛ وفي الفلسفة يصبح بلوغ شعور أعمق بالإيمان ممكناً ، بفضل تحقيقٍ واسعٍ للتقليد .

إن المرء لا يدافع عن نفسه ضد الخرافة بأن يحقق عليها نصراً مباشراً ، ولكن بأن يقف من جهة ضد المطامع العقلية الى معرفة مزعومة يمكن البرهان على زيفها ، وبأن يقف من جهة أخرى ضد مطامع الإيمان العقلية التي تبدو زائفة أيضاً .

عندما تعلن مبادئ الإيمان الفلسفي ، يبدأ الخطأ عندما ينسب الى هذه المبادئ دور نقل محتوى ما . والواقع أن أي مبدأ منها لا يتضمن أي موضوع مطلق ؛ هذه المبادئ إشارات على الاصح ، الى لانهائي يقدو مشخفاً . وعندما يكون هذا الانهائي حاضراً في الايمان تصبح صفة كيان العالم غير المحددة مظهراً مبهماً لهذا الأساس .

لو أن إنساناً ممن وهبوا أنفسهم للفلسفة يعتقد هذه المبادئ ، فإنها تصبح شيئاً مماثلاً لاعلان الإيمان . فلا ينبغي للفيلسوف أن

استخدم لامعرفته وسيلة تتيح له أن يتخلص من أي جواب . إنه
يقى حذراً بالتأكد من الوجهة الفلسفية ويردد : «لست أدري ، بل انني
لست أدري اذا كنت أؤمن؛ ولكن إيماناً كهذا ، مصوغاً في مباديء كهذه ،
يدو لي مليئاً بالمعنى ، ولعلني أريد أن أتجراً على الإيمان بها وأن
تكون لي القوة لأوفق حياتي معها » . ولهذا يظل لديه توتر بين
التردد الظاهر والألفاظ الملتبسة ، وبين حقيقة سلوكه جازم
وصادر عن تصميم .

٩

(١)

تاريخ الإنسانية

لا توجد واقعة ضرورية أكثر من التاريخ لوعينا الشعوري بذواتنا . فالتاريخ هو الذي يقدم لنا أوسع أفق إنساني ، وهو الذي ينقل إلينا قيم التراث الجديرة بأن تكون أساساً لحياتنا ، وهو الذي يبين لنا النظم التي ينبغي أن نطبقها في الحاضر . انه يجعلنا نجتاز حالة التبعية لعصرنا ، وهي الحالة التي نحن فيها دون أن نشعر ، ويعلمنا أن نرى أسس الاحتمالات وإبداعات الإنسان التي لا تنسى .

وقد لانعرف كيف نستفيد بصورة أفضل من أوقات فراغنا الا اذا تألفنا مع روائع الماضي وأخذنا الكوارث التي تجعل كل شيء ينتهي الى الضياع بعين الاعتبار . ونحن نفهم تجربتنا الحالية في مراآة التاريخ بصورة أفضل . وما ينقله إلينا يصبح حياً في نظرنا على ضوء زمننا . وتستمر حياتنا في حين لا يتفك الماضي

(١) لقد استخدمت أحياناً في هذا العرض مقاطع حرفية من كتابي في منابع التاريخ وغاياته .

والحاضر يلقيان الضوء احدهما على الآخر .

ولا يثير التاريخ اهتمامنا حقاً ، الى عندما نطن أننا نرى الأشياء عن كتب ، في حقيقتها الواقعة الحسية ، بل وعندما نتعلق بالتفاصيل . ولكننا حين نتفلسف ، تقتصر على بعض الاعتبارات العامة التي تبقى مجردة بالضرورة .

يمكن للتاريخ الشامل أن يبدو كسديم من الحوادث العارضة . فعلى الجملة يبدو كل شيء مختلطاً كما يحدث في دوامات الطوفان . فلا تذهي من المضي من غموض الى غموض ، ومن شقاء الى شقاء مع فسحات مضيئة قصيرة من الهناء ، فكأنها جزر يدعها التيار جانباً لحظة قبل أن يغرقها هي أيضاً ، وبالجمل ، إذا استعرضنا صورة لماكس فيبر ، لانه طريق يرصفه الشيطان بالقيم المهذمة .

لا ريب في أن المعرفة تكشف بعض الروابط بين الحوادث ، وعلاقات سببية ، مثل تأثير الاختراعات التقنية في طرق العمل ، وتأثير طرق العمل في بنية المجتمع ، وتأثير الفتوحات في السلالات العرقية ، وتأثير تقنية الحرب في المنظمات العسكرية ، وتأثير المنظمات العسكرية في بنية الدولة ، وهلم جرأ الى غير نهاية . ثم تظهر ، وراء العلاقات السببية ، بعض المظاهر الإجمالية ، مثل استمرار نمط روحي عبر سلسلة من الأجيال : فنشهد عصور الثقافة المتعاقبة تنبع واحداً من الآخر ، ونشهد تطور وحدات الثقافة الكبرى المغلفة على نفسها . وقد رأى شبنجار وأخلافه أن ثقافات

من هذا القليل تصدر عن جمهور البشر الذين يقنعون بأن يحيا كما تسو النباتات في التربة وتزهو وتموت . ولا يمكن تحديد عدد هذه الثقافات - لقد عد شينجار ثمانى منها حتى الآن ، وعد تويني احدى وعشرين - وليس بينها سوى علاقات ضئيلة أو لا علاقة بينها .

ليس للتاريخ ، اذا نظرنا إليه على هذا النحو ، أي معنى ، أو أية وحدة ، أو أية بنية . إننا لانجد فيه إلا علاقات سببية متعددة إلى درجة أنها تظل مستغلقة على الفكر ، أو وحدات مورفولوجية كذلك التي نجدها أيضاً في سياق ظواهر الطبيعة . بل إن هذه الأخيرة لا يمكن لها أن تثبت في التاريخ ، إلا بقدر من الدقة أضال بكثير .

غير أن فلسفة التاريخ توجب البحث عن معنى التاريخ الشامل ووحدته وبنيته . ولا يستطيع التاريخ أن يستهدف غير الإنسانية كلها .

فلنحاول أن نرمس مخططاً للتاريخ الشامل :

لقد كان البشر يعيشون على الأرض منذ مئات الوف السنين . وقد قدم الدليل على ذلك بالمياكل العظمية التي عثر عليها في طبقات جيولوجية يمكن تحديد تاريخ تشكلها . وقد كانت يعيش بشر مماثلون لنا تماماً من الوجهة التشريحية منذ عشرات الوف السنين ، ونحن نملك بقايا من أدواتهم ، بل ومن لوحاتهم التي رسموها . ولم يكن لدينا تاريخ متتابع ومركّز على الوثائق إلا منذ خمسة

آلاف سنة أو ستة آلاف .

يقدم هذا التاريخ أربعة اطوار منفصلة بعضها عن بعض انفصلاً عميقاً :

١ - ليس بوسعنا إلا أن نستدل استدلالاً على المرحلة الكبرى الأولى : مرحلة ولادة اللغة ، واختراع الأدوات ، وفن إشعال النار والاستفادة منها . إنه العصر البروميثي (١) أساس التاريخ كله ، حيث يصير الإنسان إنساناً في آخر الأمر ، بالقياس إلى وضع إنساني بيولوجي محض ليس بوسعنا أن نتخيله . متى حدث ذلك ؟ وكَم من الوقت استوجب اجتياز المراحل المتتالية ؟ إننا لا نعرف شيئاً عن ذلك . لا بد أن هذا العصر يقع بعيداً جداً في الماضي ، ويساوي عدة أضعاف مدة العصر التاريخي المزود بالوثائق ، إلى درجة أن هذا الأخير يكاد يختفي إلى جانبه .

٢ - وبين سنة ٥٠٠٠ وسنة ٣٠٠٠ قبل الميلاد ، تشكلت الحضارات القديمة العريقة في القدم في مصر ، وما بين النهرين ، والهند ، وبعد ذلك بقليل في الصين على ضفاف نهر الهوانغ - هو . فكانت جزراً صغيرة من النور في الكتلة الإنسانية الواسعة التي كانت تسكن الكوكب كله في ذلك الوقت .

٣ - وحوالي سنة ٥٠٠ قبل الميلاد - في الفترة الممتدة من سنة ٨٠٠ إلى سنة ٢٠٠ - وضعت الأسس الروحية للإنسانية ،

(١) نسبة إلى بروميثيوس الذي تظهره الاساطير اليونانية بمظهر من أقام الحضارة الإنسانية الأولى (العرب) .

تلك الأسس التي ما تزال الإنسانية حتى الآن تتمتع منها جوهرها ،
وقد حصل هذا بصورة متآنية ومستقلة ، في الصين ، الهند ،
وفارس ، وفلسطين ، واليونان .

٤ - ومنذ ذلك الحين لم تحدث إلا حادثة واحدة جديدة بكل
ما في الكلمة من معنى ، وحاسمة من الناحيتين الروحية والمادية ،
أثرت في التاريخ الشامل تأثيراً من مستوى ما سبقها ألا وهي
ظهور العصر العلمي - التقني . لقد كان يتها في أوروبا منذ
نهاية العصر الوسيط ، وتكوّن من الناحية الفكرية في القرن السابع
عشر ؛ ونما نمواً واسعاً منذ نهاية القرن الثامن عشر ، وقد اتخذ
تطوره سرعة متزايدة منذ بضع عشرات السنين فقط .

* * *

فلنلق نظرة على الطور الثالث ، حوالي سنة ٥٠٠ قبل الميلاد.
لقد كان هيجل يقول : « ان التاريخ كله يذهب إلى المسيح ويأتي
منه . ان ظهور ابن الله محور التاريخ الشامل » . إن طريقتنا في
احصاء السنين تشهد كل يوم على هذه البنية المسيحية المعطاة للتاريخ .
وعلمنا أنها ليست بذات قيمة إلا بالنسبة إلى المسيحي . وحتى في
القرب ، لم يربط المسيحيون تصورهم الاختباري عن التاريخ بهذا
الاعتقاد . فهم يفصلون التاريخ المقدس عن التاريخ الدنيوي بأن
ينسبوا إلى كل منها معنى مختلفاً .

ان محور التاريخ ، على فرض وجوده ، لا يمكن العثور عليه
إلا في التاريخ الدنيوي ، وبصورة اختبارية ، كواقعة ذات قيمة

بجد ذاتها ، بالنسبة الى البشر جميعاً ، ومن ضمنهم المسيحيون . ينبغي له أن يفرض نفسه على الغرب وعلى آسية ، على البشر جميعاً دون تدخل نظام صادر عن هذه العقيدة الخاصة أو تلك . ولعلنا نعتبر على هذا النحو على إطار مشترك لجميع الشعوب يتيح لكل امرئ أن يفهم حقيقته التاريخية على نحو أفضل .

ويبدو لنا أن محور التاريخ هذا يقع في التطور الروحي الذي حدث بين سنة ٨٠٠ سنة ٢٠٠ قبل الميلاد . في هذه الفترة انبثق الإنسان الذي مازلنا نعيش معه حتى اليوم . فلنسم هذا العصر باختصار « العصر المحوري » .

في هذا العصر ، تحدث أمور فائقة وبصورة متآنية . ففي الصين يعيش كونفوشيوس ولاو - تسي ، ونشهد ولادة اتجاهات الفلسفة الصينية كلها ؛ إنه الزمن الذي يعلم فيه مو - تي ، وتشوانغ - تسي ، وليي - تسي ، وآخرون لا حصر لهم . وفي الهند تؤلف الأوبانيشاد ؛ إنه زمن بوذا ، وتبين جميع الاحتمالات الفلسفية ، حتى الريدية والمادية ، وحتى السفطائية والنزعة العدمية ، كما هو الحال في الصين . وفي فارس ييسط زارادشت نظراته القاسية الى العالم حيث يبدو الكون مزقاً بتأثير المعركة الناشبة بين الخير والشر ، وفي فلسطين ينتصب الأنبياء ، من إيليا ، مروراً بأشعيا وإرميا ، حتى أشعيا الثاني . وفي اليونان ، حيث كانت هناك هوميروس ، والفلاسفة بارمنيدس ، وهيراقليطس ، وأفلاطون ومؤلفوا المأساة ، وتوسيديدس ، وأرخميدس . كل مالا يمكن لهذه

الاسماء إلا أن تثيره قد كبر أثناء بضعة القرون هذه ، وفي وقت واحد تقريباً ، في اليونان ، وفي الهند ، وفي الغرب ، دون أن يعرف هؤلاء الناس شيئاً بعضهم عن بعض .
تكمُن الجدة في هذا العصر في أن الانسان في كل مكان يعي بشعوره الوجود في مجموعه ، وذاته وحدوده . وهو يمارس تجربة العالم الخفيف وعجزه الخاص به . وهو يطرح أسئلة جوهرية وحاسمة ، ويتطلع ، أمام الهوة الفاعرة ، الى تحرره وإلى خلاصه . وعندما يعي حدوده ، يضع نصب عينيه ، في الوقت نفسه ، أسمی الاهداف . فهو يلتقي بالمطلق في اعماق الذات الشاعرة وفي وضع العلو .

حينئذ تجرب سبل متناقضة . فالمنافضة ، والشيخ ، وتفخ- الوحدة الروحية (والذي كان يظهر بصورة مستمرة مع ذلك في التأكيدات المتناقضة) ، هذا كله ولد قلقاً واضطراباً وصلا إلى حد الفوضى الروحية .

في هذا الزمن بالذات قامت المقولات الأساسية التي مازلنا نفكر وفقها اليوم ، وكذلك الاديان الكبرى التي تدعم حياتنا . وعلى أثر هذا التطور ، وجدت التصورات ، والعادات ، والظروف الاجتماعية نفسها - هي التي كانت حتى ذلك الحين معترفاً بها بصورة لا شعورية ولا تناقض - موضوعة موضع البحث . ودخل كل شيء في الدوامه .

وقد انتهى العصر الأسطوري وبدواماته المطمئنة . وبدأت

مدركة ، هي معركة الانجاء العقلي والتجربة الوضعية ضد الأسطورة ، معركة لصالح علو الإله الوحيد ضد الشياطين ، معركة يقودها السخط الخلقى ضد الآلهة المزيفة . إن الأساطير تتحول ، وهي تأخذ عمقاً جديداً في اللحظة التي تنهدم فيها الأسطورة في مجموعها . ولم يعد الإنسان مغلقاً على نفسه . فهو يفتح ، لأنه غير واثق من نفسه ، على امكانات جديدة وغير محدودة .

ولأول مرة وجد فلاسفة . وتجراً أناس ، منزولين ، ألا يعتمدوا إلا على أنفسهم . وبوسعنا على هذا النحو أن نقارب بين النساك والمفكرين البداة في الصين وبين نساك الهند ، وبين الفلاسفة اليونان ، وبين أنبياء اسرائيل ، مهما اختلفوا في إيمانهم ، وسلوكهم ، وموقفهم الداخلي . إن الإنسان القادر على أن ينتزع نفسه داخلياً من العالم وأن يضعه بكامله في مواجهته . وهو يكتشف في نفسه المنبع الأصل الذي يتيح للمرء أن يسو فوق ذاته وفوق العالم .

وفي الوقت نفسه ، يعي الإنسان التاريخ بشعوره . فيبدأ شيء ما فائق المألوف ، ولكن في الوقت ذاته ، يحس المرء ، ويعرف أنه مسبوق بماضٍ لا نهاية له . إن الفكر البشري يجد نفسه ، منذ بداية استفاقته على الشعور الحقيقي ، محمولاً بالذكري ، وهو يشعر بأن الأوان قد فات ، بل هو يمارس ، أحياناً ، شعوراً بالانهيار .

إن المرء يريد أن يضع خططاً ليوجه مجرى الحوادث ،

ويريد أن يصلح أو يحقق لأول مرة ظروفاً اجتماعية يعتقد أنها جيدة . ويتخيل خير طريقة لتنظيم حياة البشر المشتركة ، ولإدارتها وحكمها . إن أفكارا إصلاحية هي التي تقود العمل .

وتقوم الحالة الاجتماعية أيضاً في المناطق الثلاث نقاط تشابه . فتعدد الدول الصغيرة والمدن ، المصطرة جميعاً بعضها ضد بعض ، أتاحت المجال مع ذلك في البداية لازدهار مدعش .

ولكن قد لا ينبغي لنا أن نعتقد بأن العصر الذي حصل أثناءه هذا التطور الحاصل جيلاً بعد جيل يظهر ببساطة كتطور صاعد . فقد وجد خرابٌ وخلقٌ في الوقت نفسه ولم يحصل اكتمال قط . ولم تكونْ أعلى الامكانيات ، عند تحققها لدى أفراد منزولين ، خيراً مشتركاً قط . فما كانت في البداية حرية في الحركة غداً في آخر الأمر فوضى . وعندما فقد العصر وثبته الخلاقة ، رأينا الآراء في الثقافات الكبرى الثلاث تثبت في مذاهب وشهدنا تسوية عامة . وعندما صار انعدام النظام زائداً عن الحد ، أحسن الناس بالحاجة إلى أن يرتبطوا من جديد بإحياء أوضاع ثابتة .

وقد كانت النهاية في البداية سياسية . فقد انبثقت في الوقت نفسه تقريباً امبراطوريات واسعة وجبارة ، ففي الصين (تسين - شي - هوانغ - تي) وفي الهند (سلالة الموريا) وفي الغرب (الامبراطوريات الهلينستية والامبراطورية الرومانية) . وفي كل مكان في الانهيار ، عرف الناس أولاً كيف يحققون نظاماً ، وتنظيماً

تقنياً قائماً على تخطيط .

* * *

وما تزال حياة الانسان الروحية ، حتى أيامنا هذه ، مرتبطة بالعصر المحوري . ففي الصين ، وفي الهند ، وفي الغرب حصلت رجعات الى الوراء عمداً ألا وهي حركات الإحياء . صحيح أن الإبداعات الروحية الكبرى لم تنقطع ، ولكنها كانت تخوضها معرفة القيم المكتسبة في العصر المحوري .

وعلى هذا النحو ، يمضي خط التاريخ من المرحلة الأولى حيث غدا الإنسان عين ذاته ، عبر الحضارات العريقة في العصور القديمة الأولى ، حتى يصل الى العصر المحوري الذي ظلت تواليه خصبة حتى أيامنا هذه تقريباً .

ويبدو أن خطأ جديداً قد بدأ منذ ذلك الحين . ويمكن الموازنة بين عصرنا العلمي - التقني كبداية ثانية وبين اكتشاف الأدوات والنار الأول فقط .

وإذا جرؤنا على تقديم افتراض يقوم على المماثلة المحضة ، فإنه يكون كما يلي : إننا سنمر ببنى مماثلة للمنظمات المخططة في العصور القديمة الأولى ، كمصر التي هاجر منها اليهود والتي نظروا اليها بنفور وكأنها سجن للإصلاح منذ أن استقروا في مكات آخر . ولعل الإنسانية أن تسير ، عابرة هذه المنظمات العملاقة ، نحو عصر محوري جديد ، ما يزال بالنسبة إلينا بعيداً ، لا يرى ، ولا يمكن

تحليله ، عصره يشهد المجيء الحقيقي للإنسان .

إننا نعيش ، اللحظة ، في زمن كوارث مريعة . ويبدو أن كل ما اجتازناه ينبغي ان يتلقى ترميماً دون أن نرى أيضاً بوضوح اسس صرح مقبل .

وتكمن الجدة اليوم في أن التاريخ ، في عصرنا ، قد غدا لأول مرة تاريخاً شاملاً . فإذا قيس التاريخ منذ القديم حتى الآن ، بالوحدة الحالية للكرة الأرضية كما تصنعها وسائلنا في الاتصال ، فإنه لا يعدو أن يكون مجموعة من الاخبار المحلية .

إن ما نسميه « التاريخ » قد انتهى بالمعنى الذي كنا نعطيه لهذه الكلمة . فقد مر كل لحظة مؤلفة من خمسة آلاف سنة بين مئات ألوف السنين في ما قبل التاريخ التي انتشر الإنسان أثناءها على سطح الكوكب ، وبين المطلع الحالي للتاريخ بمعنى الكلمة . إن هذه الآلاف من السنين إذا قيست بما سبقها وبالمكانات المقبلة ، لا تعد سوى فترة قصيرة من الزمن . إن ما نسميه التاريخ يأخذ معنى جديداً : إنه الجهد يبذله البشر كي يعثروا على انفسهم ، وكي يجتمعوا من اجل علمهم في التاريخ الشامل ، وكي يحصلوا ، على الصعيد الفكري وعلى الصعيد التقني ، على التجهيزات الضرورية للرحلة . ونحن لم نتجاوز مرحلة البدء .

تحت سماء كهذه ينبغي لنا أن نتوجه عندما نميل الى رؤية الحقائق الواقعة في زمننا بمنظار أسود ، أو الى أن نعدّ التاريخ البشري كله ضائعاً . إنه لجائز لنا أن نؤمن بالاحتمالات المقبلة المبذولة

للجنس البشري . إن كل شيء يبدو كثيراً اليوم ، إذا نظرنا إلى الأشياء عن كثب ؛ وتنعكس الآية إذا ما تراجعنا إلى الوراء . إننا بحاجة ، كي نتثبت في هذا الأمل ، إلى نظم يقدمها لنا التاريخ الشامل مأخوذاً في مجموعه .

ويجوز لنا أن نؤمن بالمستقبل بعزم وتصميم بمقدار ما نزداد اندماجاً في الحاضر باحثين عن الحقيقة والنظم ذات القيمة في وضع الإنسان

* * *

إننا نبحث عن معنى التاريخ . فن يؤمن بأن التاريخ يتجه نحو هدف من الأهداف ، يكن قريباً أي قرب من عدم الاكتفاء بتصور هذا الهدف ورسم الخطط من أجل تحقيقه .

غير أنه بهذا ينبتنا بحدى عجزه . فالخطط المنهورة التي يدعي مالكو القوة أنهم يقيمونها على أساس المعرفة الكاملة بالتاريخ ، تفرق في الكوارث . والخطط التي يرسمها أناس منعزلون في حلقتهم الضيقة تفشل أيضاً ؛ أو تصل ، بتدخل عوامل أخرى ، إلى حالة مغايرة تماماً ، ذات معنى آخر لم يكن ضمن أية خطة . إن مجرى التاريخ يبدو مثل آلة للطحن لا يقلت منها أحد ، أو كعنى يمكن أن يؤول إلى غير نهاية ، معنى يتجلى على غير انتظار بحوادث جديدة ، ويظل مكتسباً دائماً ، معنى لا نعرفه أبداً وإن كنا نؤليه ثقنا .

إذا كان معنى التاريخ في نظرنا هو التحقيق الأرضي لحالة

من السعادة النهائية ، فانه ليس بوسعنا أن نعثر على أي امتثال لها في فكرنا ولا على أية إشارة سابقة في التاريخ الذي جرى حتى الآن . بل إن التاريخ البشري يتكلم ، بالاحرى ، ضد هذه الفكرة : فهو يضي الى الامام بثغرات ، متبعاً طريقاً فيه نجاح هزيل ودمار كامل . فليس بوسعنا أمام السؤال : ما معنى التاريخ ؟ أن نجيب بأن نصوص له هدفاً .

إن كل هدف فهو هدف خاص ، وموقت ، ولعله أن يكون متجاوزاً . فلن يمكننا أبداً ، أن ننظم مجمل التاريخ وكأنه تاريخ وحيد يتقرر فيه شيء ما في مجموعه ، لن يمكننا ذلك دون أن نهمل حقائق واقعة أساسية .

ماذا ينتظر الله من البشر ؟ ربما كان من الجائز لنا أن نكون عن ذلك فكرة واسعة وغير محدودة : فالتاريخ هو المكان الذي يتجلى فيه الإنسان كما هو كائن ، وما يمكن أن يكون ، وما يصير إليه ، وما هو جدير به . إن أكبر تهديد في الوضع الإنساني لا يزال مهمة من المهام . وعندما يتحقق الوضع الإنساني على صعيد رفيع ، فإن مقياس الأمن ليس وحده ذا قيمة .

ولكن التاريخ يعني أكثر من ذلك بكثير : إنه المكان الذي يتجلى فيه وجود الألوهية . إن الوجود يتجلى في الإنسان المرتبط بغيره من الناس . لأن الله لا يتجلى في التاريخ بطريقة وحيدة تلغي ما عداها . فكل إنسان ضمناً في علاقة مباشرة معه . ففي تشعب

التاريخ الذي لا ينفد ، يلح مع ذلك في كل مكان حق ذلك الذي يظل غير قابل لأن يحل محله شيء ، ذلك الذي لا ينتج من شيء .
إن هذا كله يبقى غامضاً . يمكننا فقط أن نقول : ليس لنا أن نأمل في شيء إذا كان ما نريد أن نفوز بالسعادة المشخصة لكي نصنع منها اكتمالاً تاماً على الأرض وتخيّل للإنسان سلفاً شروط حياة فردوسية ، ولكن يمكننا أن نأمل في كل شيء ، إذا كان ما يهمننا هو العمق الذي يبلغه الإنسان في وضعه ، ذلك العمق الذي ينفتح مع الإيمان بالله . ليس لي أن آمل في شيء إن كنت لا أنتظره إلا من خارج ، ولكن بوسعي أن آمل في كل شيء إذا كنت ، من صميم ذاتي ، أتوكل على العلو .

* * *

ليس من الممكن أن نحدد بصورة قاطعة هدف التاريخ النهائي ؛ غير أنه يمكن تحديد هدف يكون هو نفسه الشرط الذي ينبغي أن يتحقق كي تنفتح أمام الإنسان أسمى الامكانيات ألا وهو : وحدة الانسانية .

هذه الوحدة لا يمكن أن تبلغ بتعميم عقلي قائم على العلم . فهذا الأخير يفسح المجال ، في الواقع ، أمام اتفاق الناس على صعيد الفهم ، ولكن ليس على صعيد كيانهم كله . ولا تكمن الوحدة في دين من الأديان العامة يمكن أن يحدد بالإجماع وفق اقتراحات مؤتمر للأديان . وهي لا تتحقق أيضاً بالاتفاقات التي يمكن أن يعلنها الحس السليم البسيط بلغته العقلية . فلا يمكن

الحصول على الوحدة إلا انطلاقاً من أعماق التاريخية . وهي لا يمكن أن تكون معرفة مشتركة . إنها حاضرة في التواصل غير المحدود بين كائنات مختلفة تاريخياً ، يستمر الحوار بينها دون أن يبلغ أية نتيجة ؛ وهذا الحوار يغدو ، بمقدار ما يرتفع ويسمو ، معركة صافية أشعلها الحب .

ولكي تكون علاقة "جديرة" حقاً بالإنسان كهذه "ممكنة" ، ينبغي أن تكون فسحة مهياة لا يسودها أي عنف . ويمكننا أن نتخيل إنسانية موحدة من أجل الحصول عليها ، بمنزلة في نظام تكفل فيه شروط الحياة المادية ؛ وهذا هو الهدف الذي يكرس كثير من الناس جهودهم من أجله . ولا يبدو أن وضع الإنسان هذه الوحدة - التي لا تتعلق إلا بشروط الحياة ، والتي لا تدعي مطلقاً أنها تعدد دستوراً للإيمان مشتركاً يفرض نفسه على الجميع - هدفاً نصب عينيه ، طويلاوي تماماً ، إذا كان مستعداً لنضال روحي عنيد ، مستخدماً علاقات قوة كما توجد في الواقع ، ومعتمداً على حالات محتومة .

إن شرط هذه الوحدة هو إقامة شكل للحياة السياسية مقبول من الجميع لأنه يمنع الجميع أعظم فرص الحرية . هذا الشكل الذي لم يدرك مبدؤه ويتحقق جزئياً إلا في الغرب ، هو الدولة القائمة على الحق ، والشرعية المستندة إلى الانتخابات والقوانين ، وإمكان تعديل القوانين بطرق مشروعة . هنا تكافح العقول لا اكتشاف القضية العادلة ، والسيطرة على الرأي العام ، ولجعل أكبر عدد ممكن من

الناس يرون الأشياء بوضوح ويوجهون أنفسهم على خير وجه بفضل استعمال جيد .

والحروب تنتهي في نظام عالمي للحق ، حيث لا تملك أية دولة سيطرة مطلقة . فهذه تكون ملكاً للإنسانية وحدها ، لكي تضمن النظام القضائي وعمله .

ولكن حتى لو أودت الإنسانية التواصل ، وحتى لو كانت مستعدة لتبذ العنف لصالح نظام قضائي قادر على التطور نحو العدالة على الأقل ، إن لم يكن عادلاً ، فإن أي تفاؤل تولده قناعة سمحاء إلى هذا الحد ، لا يمكنه أن يسوقنا إلى الإيمان البسيط بأن المستقبل سيحصل لنا الخلاص . فهناك على الأصح مجال لأن نفكر بالعكس .

إن أي واحد منا يعرف جيداً أننا نريد الغلبة بأي ثمن ؛ وأننا ننفر من الرؤية الواضحة في ذواتنا ، والسفسطة تتيح لنا أن نلجأ إلى الفلسفة نفسها كي نفرق الحقيقة في الظلمة ؛ وأننا ندفع عنا ما هو غريب عنا بدلاً من أن نسمى إلى التواصل ؛ وأننا نحجب القوة والعنف . إن الجماهير تنجر إلى تجريب الفرص التي تقدمها الحرب ، مدفوعة بأمل أعمى في الربح وحاجة وحشية إلى المغامرة تجعلها مستعدة للتضحية بكل شيء ولحاجة الموت . هذه الجماهير نفسها ، نراها ، بالمقابل ، ضئيلة الاستعداد للزهد ، والتوازن والصبر ، وبناء معتدل لنظام اجتماعي مستقر . ونرى الأهواء تشق

لنفسها بالقوة ، ودون أن تلقى مقاومة تذكر ، طريقاً عبر كواليس الفكر كلها .

ونحن نرى أيضاً ، إذا نظرنا نظرة تجريدية الى الصفات الإنسانية ، الظلم الملائم للمؤسسات جميعها ؛ ونرى ، في حالات معينة ، انبثاق مشكلات لا يمكن أن تحل بالعدالة ؛ من هذا القبيل مثلاً مشكلة توزيع السكان ، في حالة ازدياد الكثافة ، أو امتلاك فرد لوحده شيئاً يطمع فيه الجميع ولا يمكن تقسيه .

ولهذا يبدو أن حداً يقوم لا محالة حيث لا بد من ولادة العنف مها كان الشكل الذي يتخذه هذا العنف . فيطرح السؤال الخالد نفسه مرة أخرى : أهو الله ، أهو الشيطان الذي يحكم العالم ؟ ولا يتبع لنا أن نؤكد أن الشيطان في آخر الأمر يعمل في خدمة الله ، إلا إيمان لا مبرر له .

* * *

يحدث لنا ، كأفراد ، أن نرى حياتنا تجري كمجرد توالي لحظات ، وتنجرف في تنافر المصادفات والحوادث الساحقة ، في حين يبدو أن التاريخ يبلغ غايته ولا يترك خلفه إلا سديماً . حينئذ فقط نسعى الى أن نندفع في وثبتنا لكي نرتفع في قفزة فوق كل واقع تاريخي .

ينبغي علينا ، ولا ريب ، أن نحافظ على شعورنا بجاهية عصرنا وحالتنا . ولا يمكن لفلسفة حديثة أن تنتشر دون أن توضح أن كل امرئ معطى للحقيقة الواقعة في زمان ومكان معينين . ولكن

رغم أننا نتحمل شروط زمننا ، فإن هذا لا يعني أن هذه الشروط
نلهم جهدنا الفلسفي ؛ فهذا يأتي ، كما هو الأمر في كل زمان ،
من الشامل . وليس من الجائز لنا أن نزيح عن عاتقنا عبء مهمة
صنع ذواتنا بأنفسنا ، ونلقيناها على عصرنا ، وليس من حقنا أن
نخضع له . لئنا ، على العكس ، بسعينا إلى الرؤية بوضوح أكثر
فيه ، نجهد لنبلغ ما وراءه ، العمق الذي يمكن لحياتنا أن تم
جذورها فيه .

ولا ينبغي أيضاً أن نؤله التاريخ . فلسنا مرغمين على قبول
الصفة الملحدة التي تجعل من التاريخ الشامل الحكم الأخير . فهو
ليس المحكمة العليا . وليس الفشل حجة يمكن أن نعارض بها الحقيقة
القائم أساسها في العلو . لئنا بتمثلنا التاريخ ، ننفذ إلى ما وراءه
ونلقي مراساتنا في الأبدية .

الاستقلال الفلسفي

إن استقلال الإنسان ينفر من كل حركة استبدادية سواء كانت هذه الحركة إيماناً وثوقياً يدعي امتلاك الحقيقة الوحيدة ذات القيمة بالنسبة إلى الجميع ، أو كانت دولة تزعم أنها تجسد كل ماهو إنساني في الجهاز الذي يضمن لها سلاطتها ، دون أن تترك شيئاً لسلطة الفرد : فأوقات الفراغ نفسها ينبغي أن تنسجم مع الخط العام الذي حدده . فيبدو أن الاستقلال يخفي من غير ضجة ، غارقاً في الفكر الجماعي ، والعادات ، والشعارات التي لاجدال فيها والتي تنصب على الحياة بأكملها .

واكن التفلسف يعني بالضبط الكفاح في كل الظروف من أجل الاستقلال الداخلي . فما هو هذا الاستقلال ؟

* * *

يوجد منذ العصور القديمة نموذج للفيلسوف فهم كأنه الإنسان المستقل على خير وجه . إنه مستقل أولاً لأنه ليست لديه حاجات ،

فهو متحرر من عالم الخيرات المادية ومن طغيان الغرائز ، ويعيش حياة الزهد . وهو ثانياً لا يعرف الخوف : فلقد بدّد كذب الأساطير التي تبذر الأديان بواسطتها بذور الذعر . وهو ثالثاً لا يسهم في أمور الدولة والسياسة ، ويعيش في سلام على الهامش ، دون أن يرتبط بشيء ، كمواطن عالمي . وهو يعتقد ، على أية حال ، أنه قد بلغ استقلالاً مطلقاً ، ووجهة نظر خارجة عن الأشياء ، وأنه قد صار بذلك لا يؤثر فيه مؤثر ولا يتزعزع .

إنه يوحى بعد ذلك بالأعجاب ، ولكنه يوحى أيضاً بالحدر . وهو يدلّل ، بالتأكيد ، على نحو ما تجسّد في وجوه مختلفة ، على استقلال قلّ نظيره ، استقلال يحافظ عليه في الفقر ، والعزوبة ، والامتناع عن كل فعالية مهنية أو سياسية . وهو يدلّل على إمكان سعادة ليس لها شرط خارجي ، سعادة تكمن في الشعور بأنه ليس أكثر من مسافر على الأرض ، وفي عدم الاكتراث الكامل ازاء ضربات القدر . بيد أن عدداً من هذه الوجوه يجسّد أيضاً شعوراً بالذات يفوق الحد ، وإرادة سلطان عظيمة ، وبالتالي شعوراً بالخيلاء والزهو ، وبروداً فريداً على الصعيد الإنساني ، وعداءً بشعاً للفلاسفة الآخرين . وكلهم يعلمون تعليلاً وثوقياً . واستقلالهم بعيد عن أن يكون استقلالاً صافياً الى حد أنه يتخذ غالباً مظهر تبعية حقيقية ، يجيئها الفيلسوف نفسه ، وتصل الى حد يبعث على السخرية أحياناً .

ومع ذلك ، فإن في ذلك بالنسبة إلينا ، الى جانب دين

الكتاب المقدس ، منبعاً محكناً للاستقلال . فالمرء ، بمعاشرته هؤلاء الفلاسفة ، يحسّ لإرادة الاستقلال الخاصة به تعظم ، وربما كان يرجع ذلك على وجه التحديد إلى أنه يرى بأم عينه استحالة الثبات في نقطة معزولة حيث يكون المرء مقطوع الصلة بكل شيء . هذه الحرية المطلقة المزعومة تغدو لتوها تبعية أخرى : من الناحية الخارجية للعالم الذي سعى سعياً حثيثاً للحصول على إعجابه ، ومن الناحية الداخلية للأهواء التي يراد تجاهلها . إن الطريق الذي اتبعه فلاسفة العصور القديمة المتأخرة ليس مضووعاً لنا . لمنهم يظنون إلى حد ما وجوهاً سامية أمام عيوننا ؛ ولكنهم يبدون لنا ، رغم أنهم كافحوا من أجل الحرية ، وكأنهم أشباح جامدة وأقنعة لا تخفي وراءها شيئاً .

وهكذا نرى الاستقلال يتحول إلى نقيضه عندما يعد نفسه مطلقاً . فبأي معنى يمكننا أن نكافح من أجل استقلالنا ؟ أت الجواب ليس سهلاً

* * *

إن الاستقلال ملتبس تقريباً بصورة لا علاج لها . فلنرَ بعض الأمثلة على ذلك :

إن الفلسفة ، والميتافيزيقا بوجه خاص ، تتبسط في ألعابها التأميلية وترسم صوراً من الأفكار تظل الذات تولدها سامية بالنسبة إليها ، بسبب الإمكانيات اللانهائية التي تظل مفتوحة أمامها .

ولكن عندئذ يطرح السؤال التالي : هل الإنسان سيّد أفكاره لأنه يستغني عن الله ولأنه يستطيع أن يتابع لعبته الخلاقة دون أن يرتبط بأى أساس ، على هواه ، وونق قواعد وضعها بنفسه ، مقتوناً بالشكل الذي يولّده ؟ أو أنه على النقيض من ذلك يظل فوق لغته الخاصة ، لأنه منوط بالله ، هذه اللغة التي يستخدمها للإلباس الكائن المطلق والتلميح إليه بصورة غير كاملة دوماً وبالتالى متغيرة الى غير نهاية ؟

يقوم الاستقلال الفلسفي هنا في ألا يدع المرء نفسه يؤخذ بأفكاره وكأنها مذاهب . وفي ألا يخضع لها ، وفي أن يغدر سيّدها . ولكن كون المرء سيّد أفكاره يظل أمراً محتمل وجهين : غياب كل رابطة في التحكم ، أو تعلق بالعلو .

مثال آخر : اننا لكي نحصل على استقلالنا ، نبحث عن نقطة أرخميدس خارج العالم . وانه لبحث صعب ، غير أنه يطرح سؤال : هل تمزّل نقطة أرخميدس الإنسان عن كل ما عداه ، بحيث تمنحه استقلالاً تاماً يجعل منه الهاً ، أم أن هذه النقطة الخارجة عن العالم تضعه حيث يلتقي بالله حقاً فيأرس تجربة تبعيته الكاملة الوحيدة ، تلك التبعية التي تجعله وحدها مستقلاً عن العالم ؟

وعلى أثر هذا الالتباس ينزلق الاستقلال بسهولة الى أن يختلط بعدم المسؤولية التي يظل أي سلوك بالنسبة اليها تحكيمياً وكانت يمكن أيضاً أن يكون على نحو آخر ، في حين أنه كان ينبغي

للاستقلال ، على النقيض من ذلك ، أن يتيح للذات أن تكمل
حريتها حقاً بتحقيقها في حالتها التاريخية الخاصة . حينئذ تضع
الحرية ؛ ولا يبقى هناك إلا أدوار ، يمثل المرء أحدها ثارة ،
ويمثل غيره ثارة أخرى . ولهذا الاستقلال الزائف ، ككل ما
يخدعنا ، مظاهر لا نهاية لها . واليك هذا المثال :

يمكن لنا أن ننظر الى الأشياء كلها متبينين موقفاً جمالياً ،
دون أن نشغل أنفسنا بأن نعرف إذا كنا ننظر الى بشر أو حيوانات
أو أشياء . ويمكن لنا أن نضع من السعة في هذه الرؤية إلى حد
يبدو معه أن إدراكاً أسطورياً يحصل من جديد . ومع ذلك ،
فإن هذه النظرة تبقى « ميتة في عينين حيتين » ، لأنها لا تولد
أي قرار على الصعيد الذي تمدّ حياتنا جذورها فيه . وحتى إذا
أردنا حينئذ أن نجابه أي خطر يمتدّ ممكن ، فإننا لا نكون مع
ذلك مستعدين لأن تلقى مرساتنا في المطلق . إننا نعيش دون أن
نشغل بالنا بالتناقضات والمستحيلات ، مع حاجة لا تشبع إلى احساسات
جديدة ، جامدين وسط صعوبات العصر ألاّ نتأثر بها إلا أقل قدر
ممكن ، محتفظين في الوقت نفسه باستقلال إرادتنا الخاصة وبتجربتنا .
إننا ندافع ، ونحن نتلقى هذه الصعوبات عن منطقة داخلية حيث
لا تبلغنا فيها ، ونعثر على ذروة الحياة في التعبير عما رأينا ، فنأخذ
من اللغة وجوداً .

هذا الاستقلال الذي لا يلزم بشيء يجهل نفسه عن طيب
خاطر . إذ يغدو مرور الرؤية الاندفاع التي ترميك نحو الوجود .

ويبدو أن الوجود يسقط عن وجهه الحجب في هذا التفكير
الأسطوري الذي هو شكل من أشكال الشعر التأملي .

بيد أن الوجود لا يسقط الحجب عن وجهه أمام من لا يب
نفسه إلا لكي ينظر . فالرؤية لا يمكن أن تكفي ، وإن كانت
أكثرها جدية وانغزاً ؛ والتعبير لا يكفي أيضاً إذا كان محروماً
من التواصل ، رغم اللغات البليغة والصور الأخاذة ، فهو يظل
اللغة الديكتاتورية في المعرفة وفي النبوة .

وهكذا يمكن لوهم امتلاك الوجود أن يؤدي بالإنسان الى
جهود يضع فيها هو نفسه . إنه ينطفئ وسط مظاهر الوجود
المفتعة ولكن هذه المظاهر المفتعة تحتوي أيضاً طعم اهتداء محتمل .
إن استياء خفياً يمكن أن يقود الذات الى البحث واكتشاف جدية صحيحة ،
جدية لا تغدو واقعية إلا بحضور الوجود الإنساني وتحرر من الموقف
المسيء الذي تكتفي فيه برؤية ما هو موجود وبعمل ما تريد .

ويتجلى الاستقلال المجرد من الالتزام أيضاً في نزوات التفكير .
فبوسع المرء أن يلهو بالمتناقضات دون أن يتحمل أية مسؤولية ؛
وبوسع ، حسب الحاجة الآنية ، أن يتبنى أي وضع .
وإنه لبارع في استخدام جميع الطرق دون أن يتابع أية واحدة
منها في صفاها . يكون المرء في حالة فكرية غريبة الى أبعد حد
يمكن عن العلم ، ولكنه يتبنى سلوك العالم الحقيقي . إن من يثرثر

على هذا النحو يتقلب دون انقطاع ؛ إنه كبروتي^(١) ، يظل عصياً على الإنسان أن يمسك به ، إنه لا يقول شيئاً ، ويدور في الوقت نفسه أنه يعلن أشياء تفوق المؤلف . تلميحات محتملة بالتوقع ، ووشوشة موحية ، طريقة تفسح مجالاً للتكهن بحقائق واقعة مليئة بالأسرار ، هذا كله يمنحه شيئاً من الجاذبية . ولكن أية مناقشة حقيقية معه ليست ممكنة ؛ فليس بوسعك ، معه ، إلا أن تتكلم في ألف موضوع ، منساقاً من التنوع المعزي لكل ما هو « متع » . وليس بوسعك إلا أن تستسلم برضاك لسيل من الانفعالات الوهمية خالٍ من الهدف .

ويمكن للاستقلال الذي لا يلزم بشيء أن يتخذ شكل عدم اكتراث كامل بالعالم ، عندما لا يعود المرء قادراً أن يطيقه . حينئذ يقول الإنسان لأهمية لأن يموت المرء . الموت آت ؛ فلماذا اضطرب ؟ ويجيب الإنسان مستمتعاً بقوته الحيوية ومتألماً من عدم كفايتها . إن قوله « نعم » بحيث تتعالى الطبيعة ، تتيح للمرء أن يحس بالأشياء وأن يجاها كما هي . وهو ينبذ كل كفاح . فما جدوى ذلك من الآن فصاعداً ؟ يبقى من الممكن أن يحب بجملة ولكن هذا الحب يكون نحت رحمة الزمن ، والتقلب الذي لا حد له . فلا يوجد شيء مطلق .

(١) بروتي PROTEE إله تلقى من أبيه نبتون القدرة على التلبؤ . غير أنه كان يرفض غالباً أن يتنبأ ، ولكي يتخلص من أولئك الذين كانوا يلحون عليه بالأسئلة ، كان يغير هيئته بإرادته . (العرب) .

يعيش المرء دون أي قسر ، ولا يريد أن يضع أو يكون شيئاً خاصاً . ويعمل ما يستوجب العمل أو يبدو مناسباً . أما ما يؤثر في النفس فيكون موضع السخرية . ويكون المرء مستعداً للتعاون ، في الحياة المشتركة كل يوم .

لأفق ، ولا مأمل بعيد ، لافي الماضي ولا في المستقبل ، يمكن أن ينبسط حول كائن يقنع هذا النحو بحياته المباشرة دون أن ينتظر أكثر من ذلك .

إن تنوع المظاهر التي يمكن للاستقلال المزيف أن يتخذها ، يضع الاستقلال الحقيقي موضع الريبة . إن أمراً واحداً يؤكد ألا وهو أنه لا يكفي من أجل الحصول على هذا الأخير أن نرى بوضوح في هذه الالتباسات جميعها ، بل ينبغي أيضاً أن يكون لدينا شعور بمحدود كل استقلال .

* * *

إن الاستقلال المطبق ليس ممكناً . فعندما نفكر نكون مرغبين على اللجوء إلى حدوس ينبغي أن تكون معطاة لنا ؛ ونحن ، على الصعيد العملي ، بحاجة إلى الآخرين ، وإلى تبادل الخدمات معهم ، بما يجعل حياتنا ممكنة . ونحن ، من حيث كوننا كائنات حرة ، بحاجة إلى كائنات حرة أخرى يمكن أن نقيم نواصلاً معها ، ذلك التواصل الذي يتح لنا وحده ، نحن وغيرنا ، أن نفقد ذواتنا . فلا حرية معزولة . فحيث توجد الحرية ، تكون في نزاع

مع القسر ، فإذا قهر هذا قهراً تاماً ، وإذا سقطت العقبات جميعاً ، فإن الحرية نفسها تضلح .

ثم إننا لا نكون مستقلين إلا عندما نكون بمتزجين في الوقت نفسه بالعالم بصورة عصية على التفريق . فنحن لا نكتسب الاستقلال الواقعي بأن ننسحب منه فكوننا مستقلين في العالم يعني أن نتصرف إزاء العالم بطريقة خاصة : بأن نكون فيه ، وألا نكون فيه ، في الوقت نفسه ، بأن نكون في وقت واحد فيه وخارجه . هذا هو المفزى المشترك في المبادئ التالية ، التي وضعها مفكرون عظام ، رغم اختلافات في المعنى :

لقد فكرت أريستوتيليس في كل التجارب ، وفي جميع الملذات ، وفي ظروف السعادة والشقاء جميعاً ، فقال : « إنني أملك ، غير أنني لست بملوكاً » . وعلى هذا النحو عبّر القديس بولس عما نحن فيه من ضرورة أخذ نصيب من الحياة الأرضية : « كأن لا شيء لنا ونحن نملك كل شيء » ، وقد قيل في البهاغا دجيتا : « قم بعملك ، ولكن دون أن تطمع في ثماره » . أما لاوتسي فيطلب « العمل عن طريق الإخلاق إلى السكينة » .

إن هذه الحكم الفلسفية الخالدة تقتضي أن تكون مؤولة ، وتأويل كهذا يستمر دون نهاية . يكفينا هنا أن نفهم أنها تعبر بطرق متنوعة عن الاستقلال الداخلي . فليس يوسعنا أن نكون مستقلين عن العالم دون أن نكون تابعين له بطريقة ما .

هناك حد آخر للاستقلال : إذا قنع المرء بالاستقلال وحده ،

فانه يتضائل الى أن يصير لاشيء .
لقد حاول بعضهم أن يعرفه سلبياً على أنه غياب الحروف ،
وعدم الاكثرات بالهلاك والخلاص ، وعدم قابلية الفساد في المراقب
الحااص ، والوقوف في وجه العواطف والغرائز موقفاً صامداً
لا يتزعزع . ولكن ماهو الذي يتأكد هنا كاستقلال اذن ؟ مجرد
نقطة ، أو «أنا» بصورة عامة .

إن الاستقلال لايجد في نفسه محتوى جوهرياً . فهو ليس قوة
مولودة من استعداد طبيعي ، أو حيوية أو عرق ، وليس إرادة
سلطان ، وليس خلقاً للذات .

إن الاستقلال عن العالم ، ذلك الاستقلال الذي يولد البحث
الفلسفي ، ليس شيئاً آخر سوى طريقة للارتباط ارتباطاً مطلقاً
بما يتعالى على العالم . إن الاستقلال المزعوم الذي يريد لنفسه أن
يكون حراً من كل رابطة يغذو لتوّه فكرةً فارغةً وشكلية ؛
فمن يتكلم لا يكون حاضراً في ما يقوله ، وهو لا يأخذ معنى
ما يقول على عاتقه ، ولا يشارك في أية فكرة ، ولا يستند أساسه
على الوجود الانساني انه يستسلم إلى التحكم ، وبصورة خاصة
عندما يتعلق الأمر بالإنكار . إن وضع كل شيء موضع البحث
لا يكلفه شيئاً لأن أية قوة لا تطمح إلى أن تقوده ، وإلى أن
تدخله في المشكلات التي يقيسها .

أما نيتشه ، فقد صاغ الفكرة المتطرفة التالية : لا يكون
الانسان حراً إلا اذا كان الاله غير موجود ؛ وفي الواقع اذا كان

الإله موجوداً ، فإن الانسان لا يعظم ، لأنه ينتشر ، إذا صبح التعبير ، دون انقطاع في الإله كما ينتشر ماء راكد لا قوة فيه . ولكن لعله ينبغي أن نقرب هذه الصورة نفسها ضد نيتشه ونقول : إن الانسان لا يعظم إلا وهو يتب نظره على الله ، بدلاً من أن ينساق سلبياً في تعاقب الوقائع غير المجدي والذي يكون الحياة .

وهناك حد ثالث للاستقلال الذي يقدر الانسان عليه : إنه القوام العميق لوضعه . اننا ، بمجرد كوننا بشراً ، ضحايا الانحرافات التي لا نستطيع أن نفلت منها . فما أن يستيقظ شعورنا حتى نساق الى الخطأ .

تعطي التوراة لهذه الواقعة تأويلاً أسطورياً في قصة الخطيئة الأصلية . وتوضح فلسفة هيجل بطريقة رائعة عداوة الانسان لذاته . ويدلّ كيوكيجارد على الشيطاني فينا ، في كوننا نسجن أنفسنا يائسين في طرق مسدودة . أما علماء الاجتماع فيرون ، بصورة أكثر فظاظة ، أننا محكومون بأيديولوجيات ، وأما علماء النفس فيرون أننا تحكمنا العقدة .

هل نحن قادرون على الصمود في وجه الرياء ، والنسيان والتكرار ، والمعصيات ، والانحرافات ، وأن نحقق استقلالنا الصحيح ؟ لقد بيّن القديس بولس أننا لا نستطيع أن نكون أخياراً حقاً : فليس من الممكن أن تصنع الخير دون أن تعرفه ، ولكنك ما أنت تعرفه ، حتى تستقرّ في طمأنينة مزهوّة . وبيّن « كانت » أن

أعمالنا الحيرة تتضمن شرطاً خفياً : ذلك أننا لا نريد أن تلحق
أذى كبيراً بـمادتنا ، ومن هنا كان عدم صلواتنا . وهنا يكمن الشر
الجذري الذي لا نستطيع أن نقهر .

إن استقلالنا نفسه بحاجة الى العون ليس بوسعنا إلا أن
نحمل أنفسنا أعباءً ؛ ونحن مرغمون على أن نأمل فقط في أن شيئاً
ما في أعماقنا - دون أن يكون مرئياً في العالم - سيأتي لغوثنا ،
دون أن نفهم كيف يتم ذلك ، وسيخلصنا من الانحراف . ليس
بوسعنا أن نكون مستقلين إلا بتبعيتنا للعالو

* * *

كيف يمكن أن نصف الاستقلال الفلسفي الممكن اليوم ؟
ألا ألتحق بأية مدرسة فلسفية ؛ وألا أنظر الى أية حقيقة
صالحة للصياغة على أنها الحقيقة الوحيدة ، الفريدة ، الخاصة ، وأن
أصبح ميتد أفكاري .
ألا أكدرس علماً فلسفياً ، بل أن أعمق البحث الفلسفي في
حركته .

أن أكافح من أجل الحقيقة ومعنى الإنساني في تواصل غير
مشروط .

أن أتعلم كيف أتمثل كل درس من دروس الماضي ، وكيف
أصغي الى المعاصرين ، وكيف أفتح على الممكنات .
أن أعمق في الوقت نفسه وضعي كفرد خاص من الأفراد :
تاريخي في الخاصة ، وهذا الأصل الذي هو أصلي ، وما صنعت

حتى الآن ؛ وأن آخذ على عاتقي ما كنت ، وما صرت ، وما
تلقيت كهدية .

ألا أكفّ عن النمو عبر تاريخيّتي الخاصة ، حتى أبلغ تاريخيّة
الوضع الإنساني في جملته وأصبح على هذا النحو مواطناً عالمياً .
لأننا لا نؤمن بفيلسوف ممتنعٍ على الهجوم ، ولا بسكينة
الرواقين ؛ بل لأننا لا نرغب في عدم تأثرهم بالألم ، لأن وضعنا
الإنساني نفسه هو الذي يلقي بنا الى الهوى والقلق ويجعلنا نتحسس
في الدموع والفرح ما هو موجود . وعلى هذا النحو فإننا نعثر
على أنفسنا بأنفسنا بأن نسمو فوق العبودية لحركاتنا العاطفية ،
وليس بأن نخنقها مطلقاً . ولهذا ينبغي علينا أن نجرؤ على أن
نكون بشراً ، وأن نعمل ما بوسعنا لكي نعتق هذا الوضع
الإنساني حتى نعثر فيه على الاستقلال بكل كماله الذي نقدر عليه .
حينئذ نتعذّب دون أن نشكو ، ونياس دون أن نفرق ،
وتصيبنا الهزات دون أن نقلب ، فان شيئاً ما يملكنا ويسعفنا ،
شيئاً يعظم فينا على شكل استقلال داخلي .
ولكن التفلسف يعني أن نستعد لهذا الاستقلال لا أن
نملكه .

١١

معنى الحياة الفاسفي

إذا كنا لا نريد أن تنشئت حياتنا وتضيع ، ينبغي أن تتماكب في قلب نظام ما . ينبغي أن تكون مدعومة بالشامل على مرّ الأيام ، وأن ترتب العمل ، والإكمال ، وبريق اللحظات الممتازة ، في بنية وحيدة ، وأن تتعمق أخيراً عن الطريق التكرار . حينئذ إن جرت الحياة في رتابة عمل يظل هو نفسه دائماً ، فإنها تبقى مع ذلك مشربة بحياة نعرف بفضلها أن لها معنى . حينئذ نكون في حمى وعينا للعالم ولأنفسنا ، ويكون لدينا أرض لنا في التاريخ الذي ننسب إليه ، وفي حياتنا الخاصة عن طريق الذكرى والوفاء .

يستطيع الفرد أن يجد نظاماً من هذا النوع في العالم الذي ولد فيه ، في الكنيسة التي تمّ مراحل حياته الكبرى شكلها وروحها ، من الولادة حتى الموت ، كما تمّ ذلك للتصرفات الصغيرة في وجوده اليومي ؛ فيكتسب حينئذ بصورة عفوية هذا النظام الذي يتجلّى له كل يوم في الحقيقة الواقعة التي تحيط به .

والأمر غير ذلك في عالم يتحطم ويتضاءل فيه الإيمان بالقيم التقليدية شيئاً فشيئاً . فليس هذا العالم سوى نظام خارجي . وهو يترك النفس فارغة لخلوة من أية فكرة ومزيج أو متعالية . إنه لا يرضي . وبقدار ما يظل الإنسان فيه حرّاً ، يجد نفسه فيه منقطعاً لذاته ، ولطعمه ، ولضجره ، وللقلق ، ولعدم الاكتراث . إنه وحيد ، لا سند له . وإذا كان يريد أن يمنح حياته معنى فلسفياً ، فإنه يجب عليه أن يبني بقواه الخاصة عالم يعد العالم المحيط به بمنحه إياه .

* * *

إن إرادة المرء في أن يقود نفسه فلسفياً عبر الحياة تتبع من الظلمة التي يجد الكائن البشري نفسه فيها ، من الضلال الذي يتملكه عندما ما يثبت نظره في الفراغ وهو محروم من الحب ، من حالة التخلّي والإغفال التي ينطوي فيها ، هو الذي تفتسه آلية الحياة اليومية . حينئذ يحدث أن يستفيق على حين غرّة ، ويأخذ منه الخوف أي مأخذ ، فيسأل نفسه : « ماذا أكون ؟ وماذا ينقصني ؟ وماذا ينبغي علي أن أفعل ؟ » .

ويعظم هذا الإغفال بسيادة التقنية ، ففي عالم تنظمه الساعات وتقطع أوصاله الأعمال التي تشغل البال أو الفارغة التي تقلّ تلبيتها شيئاً فشيئاً للطامح الإنسانية حقاً ، ينتهي الفرد إلى أن يتكون لديه شعور بأنه لم يعد هو نفسه إلا مجموعة من الدواليب تدخل في

الآلة هنا أو هناك . فإذا ترك حراً ، لا يعود شيئاً ولا يعرف ماذا يصنع . وإذا بدأ في العثور على نفسه ، فإن هذا العالم العملاق يتسلكه مع ذلك ويدرجه من جديد في سلك الميكانيك المقترس ، ويبعيده الى عمله الفارغ ومسراته غير المجدية .

بيد أن الميل الى نبذ الكرامة موجود أصلاً في الإنسان كإنسان . فينبغي له ، كيلا يضيع مستسلماً استسلاماً تاماً للعالم ، والعادات والشعارات ، والخطوط الصارمة ، أن ينتزع نفسه منها بعنف .

إن التفلسف يعني أن يتخذ المرء قراراً بأن يجعل النبع الحي في ذاته ينبجس من جديد ، وبأن يجد مرة أخرى طريقاً الى دخيلة نفسه ، وبأن يساعد نفسه بنفسه بعمل صميمي ؛ الى أقصى حد تطيقه قواه .

لا ريب في أن ماله المرتبة الأولى في الحياة ، على صعيد الحقائق الواقعة الملموسة ، هو المهام الموضوعية ، وتلبية متطلبات كل يوم . غير أن الإنسان الذي يريد أن يكون له سلوك فلسفي يرفض الاكتفاء بهذه الالتزامات المباشرة . بل إنه يفتن الى أنه إذا عمل وحسب ، وترك نفسه يستغرق في أهداف محدّدة ، فإنه يكون في سبيله الى التخلي وبالتالي الى عدم الجدارة والوقوع في حالة الذنب . إنه يأخذ المبادلات الإنسانية مأخذ الجد ، وكذلك تجربة السعادة والألم ، النجاح والفشل ، الظلمة والعباب . إن رفض النسيان من أجل تمثّل الحياة تمثّلاً عميقاً ، ورفض السلوان من أجل انضاج التجربة انضاجاً داخلياً ، وعدم النظر الى الماضي وكأنه قد

صقي حسابيه ، بل على العكس ، إلقاء مزيد من الضوء عليه دوماً ،
هو سلوك فلسفي حقاً .

وانه ليتحقق بسبيلين متميزين : سبيل التأمل المنعزل ، بالخلوة
بكل أشكالها ، وسبيل التواصل مع البشر ، بالتفاهم المتبادل ، في
العمل التعاوني ، وتبادل الكلام ، والصمت المشترك .

* * *

ليس لنا غنى ، نحن البشر ، عن أن تكون لنا في كل يوم
بضع لحظات من الخلوة العميقة . فنستوثق على هذا النحو من أنفسنا ،
كيلا تضل وشوشة النبع الأصيل اضمحلالاً تاماً في تشتت النهار
الذي لا مفر منه .

إن ما تحققه الأديان بالعبادة والصلاة ، يتحقق بطريقة مماثلة على
الصعيد الفلسفي ، في الجهد الإرادي المبذول من أجل التعمق ، في
العودة الى الصميم الداخلي حتى بلوغ الوجود في ذاته . ولا بد أن
هذا يحصل في مراحل أو في لحظات لا نكون فيها منشغلين بأش
تتابع في العالم غايات تنتمي الى العالم ، وحيث لا نبقي ، مع ذلك ،
فارغين ، بل على العكس ، حيث نلمس الجوهرى بالضبط ، سواء
كان ذلك في بداية النهار أو في نهايته ، أو كان ذلك في لحظاتٍ
ضائعة .

وليس للخلوة الفلسفية ، بعكس خلوة العبادة ، موضوع ذو
حرمة أو مكان مقدس ، أو شكل محدد . والنظام الذي نبتدعه

من أجلها لا يصير قاعدة ، بل يبقى مجرد إمكان دون أي قسر .
وهذه الخلوة خلوة منزلة ، بعكس جماعية العبادة .

ما المحتوى الممكن لتأمل كهذا ؟

أولاً العودة الى الذات . فأتذكر ما صنعت ، وفكرت ،
وأحسست أثناء النهار ، وأفحص ما في ذلك من خطأ ، وفي أية
لحظة لم أمارس الإخلاص مع نفسي ، وحاولت أن أنحاشي ذلك ،
ولم أكن أميناً . وأستعرض النقاط التي أتفق فيها مع نفسي ،
وتلك التي أريد أن أنجاوزها الى ما هو أسمى . وأعي بشعوري
المراقبة التي أمارسها على نفسي طول اليوم . وأدين نفسي - بالنسبة
الى سلوكي الخاص ، وليس بالنسبة الى ككائن بتمامه ، كائن يبقى
عصباً عليّ - بلوغه - وأكتشف المبادئ التي أريد أن أقنن سلوكي
على أساسها ، وقد أثبت في ذاكرتي بعض الكلمات التي أريد أن
أقولها لنفسي في اللحظات التي قد ينتابني فيها الغضب ، أو اليأس ،
أو الضجر ، أو الضلال ، كصيغٍ شعرية تهدف الى تذكري
بالنظام (مثلاً : احتفظ بمحدودك - فكّر في غيرك - انتظر -
الله موجود) . وأسأل التراث أن يعلمني ، ذلك التراث الذي
يمضي من الفيتاغوريين الى كيركيجارد ونيتشة ، ماراً بالرواقيين
والمسيحيين ، باعثاً دون انقطاع على التأمل من جديد ، فارضاً
تجربة عدم اكتماله الأبدي ، وإمكانات خطئه اللانهائية .

ثم التأمل باتجاه العلو . فأسمى ، يقودني تسلسل الأفكار
الفلسفية ، الى التأكد من الوجود بما هو موجود ، من الألوهية .

وأفك الرموز مستعيناً بالشعر والفن ، وأسعى الى فهمها بأث
أحققها على الصعيد الفلسفي ، وأسعى إلى أن أؤكد بما لا يتعلق
بالزمان ، أو بما هو أبدي في الزمان ، وإلى أن ألتصق أصل
هويتي ، وعن طريقها ألتصق الوجود ذاته ، وإلى أن أنفذ إلى
أعماق ما قد يكون معرفة الخلق والاتحاد به في وقت واحد .

وأخيراً نتأمل في ما علينا أن نصنع الآن . إن فحص ما
كانت حياتنا عليه في الجماعة يقدم المنظر الخلفي الذي يلقي ضوءاً
على مهمتنا الحالية في يومنا الحاضر حتى في تفاصيلها ، من أجل
اللحظة التي نتعرض فيها ، في الشدة التي لا بدّ منها للتصرف العملي ،
لخطر فقدان معنى الشامل .

* * *

كل ما اخترناه في التأمل من أجلي وحدي يكون عديم
القيمة ، إذا اقتصر على ذلك .

فكل ما لا يتحقق في التواصل ليس له وجود .

وكل ما لا يجد جذوره فيه ليس له أساس كافٍ . إن
الحقيقة تبدأ باثنين .

ولهذا تقتضي الفلسفة أن يسعى المرء بصورة ثابتة إلى التواصل
وأن يحاطر فيه دون تحفظ ، وأن ينبذ هذا التأكيد للذات الذي
ليس إلا تبجحاً والذي لا يكفّ عن فرض نفسه متكرراً في
صور متنوعة . لا بدّ لي أن أحيي مع الرجاء في أن يعطى

كيباني لي مرة أخرى بصورة غير متوقعة ، بعد أن أكون قد نبذت نفسي .

وعلى هذا النحو أرغم نفسي على العودة إلى الشك دون انقطاع ؛ فليس بوسعي أن أكون واثقاً من شيء ؛ وليس لي الحق في أن أتمسك في ذاتي ، بنقطة مزعومة الصلابة تسمح لي بأن أرى بوضوح فيها وبأن أحاكم نفسي باطمئنان . إذ لن يكون هذا ، في الواقع ، سوى الشكل الأكثر إغراء لتأكيد الذات مناقض للحقيقة .

* * *

إذا توصلت ، على هذا النحو ، إلى الحلوة بمظاهرها الثلاثة — العودة إلى الذات ، التأمل في العلو ، تحقيق الواجب المباشر — وإذا انفتحت على تواصل غير نهائي ، فإن هذا الذي لا أستطيع أن أحصل عليه حتى بالقوة يغدو واقعياً بالنسبة إلي ، خلافاً لكل توقع ولكل حساب : وضوح حبي ، ووجوبات الألوهية الخبئة وغير المؤكدة دوماً ، وتجلي الوجود ، ويجوز زيادة على ذلك أن أتلقى أيضاً : السلام دون أن يلغى القلق الملازم لحياتنا ؛ والثقة في صميم الأشياء ، رغم وطأة الشقاء المرعبة ؛ والحزم الوطيد في القرار المتخذ ، رغم عدد استقرار الأهواء ؛ ووفاء يستطيع المرء أن يعتمد عليه دون تحفظ ، وسط الإغراءات التي تبلون بها في كل لحظة الحقائق الواقعة العابرة في هذا العالم .

وعندما يتيسر لنا التأمل أن نعي الشامل شعوريا ، الشامل الذي يجعلنا نحيا ويتيسر لنا أن نحيا حياة أفضل ، فانه تشع من هذا التأمل حالة روحية تكون أساس الحالات الأخرى ، حالة تسندنا طول النهار ، وتدوم مادامت فعاليتنا التي لا تنتهي ، حتى عندما نجد أنفسنا منجرفين في حركة الميكانيكية التقنيّة . هذا هو معنى اللحظات التي يعود المرء فيها إلى نفسه : إنها توحى بموقف أساسي يقف وراء جميع الحالات العاطفية وجميع حركات النهار ، موقف يربطك ، ويمنحك ، حتى في الضلالات ، والغموض والحركات العاطفية ، من ان تفرق بصورة كليّة . فبفضله تتواجد الذكرى والمستقبل في الحاضر ، بحيث ان شيئاً ما يدعم الترابط ويبقى حاضراً في الذاكرة .

ومن هنا ، يكون معنى التفلسف أن يتعلم المرء كيف يحيا وأن يعرف كيف يموت في وقت واحد . إن عدم الاطمئنان في الوجود الزماني يجعل من الحياة امتحاناً دوماً .

ومن المهم أثناء هذا الامتحان أن نجرؤ على المضي إلى أبعد حد ممكن ، وعلى أن نعرض أنفسنا للأخطار القصوى دون أن نخفيها عن أنفسنا ، وأن نجعل أمانة كاملة تسود جهدنا للرؤية ، والسؤال ، والجواب . ويقتضي الأمر أن نتابع طريقنا دون أن نعرف ما هو المجموع ، ودون أن نملك بصورة ملموسة ما هو موجود بمعنى الكلمة ، ودون أن نريد أن نفوز عن طريق تدليلات لها ظاهر الحق ، بكوّة تتيسر لنا أن نطل ، من هذا

العالم ، على العلو بصورة مباشرة وموضوعية ، ودون كلامٍ من الله يأتينا دفعة واحدة وبصورة واضحة تماماً . بل يقتضي الأمر بالأحرى أن ندرك المعنى الرمزي في اللغة المبهمة دوماً التي تكلمنا بها الأشياء وأن نحيا رغم ذلك مع الثقة بالعلو .

هذا وحده الذي يستطيع ، في وضعنا المشكّل الى هذا الحد ، أن يهب حياتنا قيمتها ، والعالم جماله ، ووجودنا كجأله . وإذا كان التفلسف يعني أن نتعلم كيف نموت ، فإن معرفة كيفية الموت هي على وجه التحديد شرط الحياة المستقيمة . فإن نتعلم كيف نحيا وأن نعرف كيف نموت شيء واحد .



التأمل يعني أن نتعلم مدى سلطان الفكر . والتفكير يعني أن يبدأ المرء في أن يكون إنساناً . فهو يكتشف ، باكتسابه معرفة صحيحة عن الموضوعات ، سلطات التفكير العقلي ، في عمليات الحساب مثلاً ، وفي الدراسة التجريبية للحوادث الطبيعية ، وفي الخطط التقنية . إن قوة المنطق القاهرة في الاستنتاجات ، والبداهة في السلاسل السببية ، والحقيقة الواقعة الملموسة في التجربة ، هذه كلها تكون عظيمة بمقدار ما تكون الطريقة المطبقة نقية صافية .

ولكن البحث الفلسفي يبدأ عند الحدود التي تنتهي عندها هذه المعرفة التي يمنحها الفهم . وكل ما له أهمية حاسمة بالنسبة إلينا : اختيار الأهداف والغايات النهائية ، معرفة الخير الشامل والله

والحرية الإنسانية ، يكشف التفكير العقلي عن عجزه في تحديده .
انه يوجد على هذا النحو غلطاً من التفكير يستخدم طرق الفهم
ويزيد عليها في الوقت نفسه . ان البحث الفلسفي يجهد لبلوغ
حدود المعرفة العقلية لكي ياتهب عندها .

إذا كان أحد يظن أنه يرى بوضوح في كل شيء ، فذلك لأنه
كف" عن التفلسف . وإذا كان أحد يعدّ معلومات العلوم المعرفة
بالوجود نفسه في مجموعه ، فذلك لأنه يستسلم لحرافة علمية . ان
من يكف عن الدهشة يكف عن السؤال . ومن يكف عن قبول
أي سرّ يكف عن بحث أي شيء . ان التفلسف يعني معرفة التواضع
العميق الذي تفرضه حدود المعرفة العلمية الممكنة ، يعني الانفتاح
انفتاحاً كاملاً على العصي على المعرفة الذي يتجلى في ما وراء ذلك .

هنا تتوقف المعرفة ، ولكن ليس التفكير . ان المعرفة تتيح
لي ، بفضل تطبيقها التقني ، أن أؤثر في العالم الخارجي ؛ أما
اللامعرفة ، فهي تتيح عملاً داخلياً به يتحول المرء نفسه . هنا
يتجلى سلطان للتفكير مختلف وأكثر عمقاً ، سلطان لم يعد منحل
الروابط ومسوداً الى موضوع ، ولكنه في صميم أعماقه ، منحي
التطور الذي به يتوحد التفكير والوجود . وإذا قسنا هذا
التفكير ، وهذا العمل الداخلي ، بسلطان التقنية الخارجي ، فإنها
يكونان عديمي القيمة إذا صح التعبير . فنحن لانكتسب هذا
التفكير بتطبيق معرفة ما ، ولا نحققه إرادياً وفق خطة ، بيد
أنه الفوز بوضوح حقيقي وبعين جوهرية في وقت واحد .

إن الفهم (Ratio) لبوسع الأفق . فهو الذي يحدد الموضوعات ، وهذا الذي يبسط توترات الوجود ، وهو الذي يمنح أيضاً القوة والوضوح حتى إلى ما يفلت منه . إن وضوح الفهم يسمح بوضوح الحدود ويوجد على هذا النحو البواعث الصحيحة التي هي أن تفكر وأن تعمل في وقت واحد ، وهي عمل داخلي وخارجي . يطلب من الفيلسوف أن يحيا حياة تنسجم مع ما يعلم هذه الصيغة تعتبر تعبيراً سيئاً عما يقصد منها . فليس للفيلسوف ، في الواقع ، نظرية بمعنى مجموعة من التعليقات يمكن أن تنطبق على الحالات الخاصة في الحياة المشخصة ، بالمعنى الذي تنطبق فيه الأجناس المحددة اختبارياً على الموضوعات ، أو القواعد القضائية على الوقائع . إن الأفكار الفلسفية لا تنفسح المجال أمام أي تطبيق ؛ إنها أكثر من حقائق واقعة يمكن القول عنها ، مثلاً ، إن الإنسان ، بتحقيقها في فكره ، يحيا ذاته حقاً ، أو يطبع حياته كلها بطابع التفكير . ومن هنا استحالة الفصل بين وضع الإنسان والفلسفة (في حين أنه من الممكن تماماً أن نفصل الإنسان عن معارفه العلمية) . ولهذا أيضاً لا يكفي أن يقلد المرء في فكره فكرة فلسفية : بل ينبغي عليه في الوقت نفسه أن يعيش داخلياً مرة أخرى ما كان الإنسان الذي فكّر فيها في كيانه الفلسفي .

* * *

إن الحياة الفلسفية مهددة دوماً بأن تضع في انخوفات

تستخدم مبادؤها نفسها حينئذ في تبريرها . وتحتبىء شهوات وراء الصيغ التي تعدّ أنها تثير الوجود .

إن السكينة تنحل في السلبية ، والثقة تصبح إيماناً وهمياً بالانسجام الشامل ، ويتحول فن الموت إلى فرار أمام الحقائق الواقعة ، وتقسد الحكمة حتى لا تعود سوى ترك الأمور تجري في مجراها بعدم اكتراث . إن الأفضل يفسد ويصبح الأسوأ .

إن إرادة التواصل تنحرف وهي تتوارى خلف مقتضيات متناقضة . فيطلب المرء أن يوفر على نفسه العناء ، مستمراً في الادعاء بأنه واثق من نفسه ثقةً مطلقة لأنه يرى في ذاته بوضوح تماماً . ويعتذر بأعصابه ، مدعياً ، في الوقت نفسه ، الكرامة كذاتٍ حرة . وهو يستعمل احتياطات ووسائل دفاع خفية ، مصطحاً في الوقت نفسه أنه مهياً لتواصل لا تحفظ فيه . وهو يفكر في ذاته ، معتقداً أنه يتكلم عن شيء من الأشياء الموضوعية .

إن إنساناً يريد أن يحيا حياة فلسفية ، إنساناً يريد أن يرى بوضوح في هذه الانحرافات وينتصر عليها ، يعرف أنه ليس بوسعه أبداً أن يكون واثقاً من نفسه . وهو يبحث أيضاً دون انقطاع عن النقد ، عن الخصم ، فهو بحاجة لأن تناقش قيمة سلوكه ، وهو يريد أن يصغي إلى غيره ، لا لكي يخضع له ، ولكن لكي يجد في هذا عوناً له في الجهد الذي يبذله لكي يرى بوضوح في ذاته . حينئذ يلتقي بالحقيقة ، وبدعم لم يسع إليه ، في الاتفاق الذي يقوم أحياناً مع الآخرين ، عندما يكون التواصل واقعياً ،

وذلك بفضل انفتاح كلي للفكر ، وبفضل غياب المراعاة غائباً كاملاً .

بل إن الفلسفة لا تسمح بتأكيد إمكان حصول تواصل مليء وكامل ، ومع ذلك فإن هذا الإيمان هو الذي يجعلها تعيش ويجعلها تجابه جميع المخاطر . فالتواصل موضوع إيمان ، وليس موضوع معرفة . فعندما نخال أننا ملكناه نكون قد فقدناه .

ذلك أنه توجد ، في الواقع ، هذه الحدود والرهبة التي لا تستطيع الفلسفة مع ذلك أبداً أن تعدّها حدوداً نهائية : فهناك كل ما تركه يغرق في النسيان ، وكل ما نقبله دون أن نرى فيه بوضوح حقاً . إننا نلفظ كثيراً وكثيراً من العبارات ، في حين أن ما يهم التعبير عنه يمكن أن يعبر عنه بكل بساطة ، ليس طبعاً بجملة من الجمل العامة والجاهزة ، ولكن بأن نقوم بإشارة ناجعة ، متلائمة مع الحالة المعطاة .

إن إنسان اليوم يلجأ ، وسط الانحرافات ، وعند ما يختلط كل شيء ويسود الغموض ، إلى الطبيب النفسي . والواقع أنه توجد أمراض نفسية وأمراض عصبية ذات علاقة بجالتنا النفسية . وفهمها ومعرفتها ومعرفة كيفية التصرف حيالها ، هذا كله يكون جزءاً من فن التصرف في الحياة بصورة واقعية . فلا ينبغي تجنب تدخل الطبيب ، في الحالات التي يعرف فيها هذا الأخير الألم والعلاج ، مسلحاً بتجربته وحسه النقدي . ولكن ، لقد تطفم الطب النفسي اليوم بشيء ليس علماً وطباً بمعنى الكلمة ، بل فلسفة .

وإذن فإن من المهم إخضاع هذا البحث لفحص أخلاقي وميتافيزيقي مماثل للفحص الذي ينبغي أن تخضع له كل محاولة فلسفية .

* * *

إن الهدف الذي يطمح إليه السلوك الفلسفي لا يمكن أن يحدد مثل حالة قابلة للتحقق تحديداً مرة واحدة وإلى الأبد وبالتالي تحديداً كاملاً . إن حالاتنا لا تفعل شيئاً سوى أنها تظهر بصورة ثابتة وجودنا أو فشله . إننا جوهرية في الطويق . ولعلنا نريد أن نجتاز الوضع الزماني وتتجاوزته . وهذا ليس ممكناً إلاّ بعبارات متعارضة ، يقف بعضها ضد بعضها الآخر .

إننا لا ندرك شيئاً ذا حضور أبدي إلا بأن نوجد تماماً في اللحظة المشخصة التي يضعنا فيها وضعنا ككائنات مشروطة تاريخياً . إننا لا نعمق الوضع الإنساني بصورة عامة إلا من حيث كون الواحد منا إنساناً معيناً ، له ملامح خاصة معينة .

وإننا عندما نعيش في عصرنا الخاص من حيث كونه الحقيقة الواقعة التي تشتمل علينا ، يصبح بوسعنا أن نفهم معنى هذا العصر في وحدة التاريخ وأن نعتز في هذا التاريخ على الأبدية .

إننا ، باندفاعنا في وثبتنا ، نتوصل إلى أن نلصق ، في ما وراء حالاتنا الشعورية ، النبع الأصيل الذي يتضح أكثر فأكثر ، ولكنه يهدد دائماً بأن يغرق في الظلمة .

إن الوثبة التي تثير الحياة الفلسفية وثبة فردية دائماً وتلتصق إلى إنسان معين . فيجب على كل واحد أن يندفع منعزلاً فيها في

التواصل حيث يستحيل أن يتماص المرء من شيء ليلقيه على غيره .
هذه الوثبة لا تثيرنا إلا في اللحظات التي تقرض علينا حياتنا
فيها اختياراً مشخّصاً ، وليس عندما يتعلق الأمر باختيار هذا
النصور عن الكون أو ذاك ، تصور سجين في صيغ نهائية .
فلنحاول أخيراً أن نوضح حالة الفيلسوف في العصر . ولنتخيل
أنه سعى إلى أن يوجه نفسه في أرض التجريب الصلبة ، أرض
المذاهب العلمية المتنوعة ، والمقولات ، وطرائق العلوم . وعند
حدود عالم الوقائع ، وجدَ علم المثل فجال فيه باطمئنان تام .
وها هو أخيراً على شاطئ المحيط . وكما تحقق فراشه بمجناحيه ، وتكاد
تعرض نفسها للخطر فوق الماء ، يقف هناك ، متوقفاً المركب
الذي سيديع له أن يسافر لاكتشاف الحقيقة الوحيدة ، لاكتشاف
هذا العلو الذي يجعل نفسه حاضراً في وجوده . إنه يتوقب هذا
المركب - يتوقب الطريقة التي تتيح بلوغ تفكير وسلوك فلسفين .
وهو يلمح هذا المركب دون أن يستطيع أبداً أن يبلغه حقاً ؛
عندئذ يشقى نفسه كثيراً ، ويحدث له أثناء جهوده أن يقوم
بمركات غريبة غير منتظمة ، يائس من حشرات مسكنة ، هانحن
نضيع لاذ نرفض أن نوجه أنفسنا على الأرض الراسخة . ولكننا
لا نقنع بالبقاء عليها . إن جهودنا المتلهسة ، المتوددة إلى أبعد حد ،
والتي ربما كانت تبعث على السخرية البالغة في نظر ذلك الذي استقر
مرتاحاً في مكان أمين ، هذه الجهود لا تكون مفهومة إلا لدى
أولئك الذين أخذ القلق بتلابيبهم . يصبح العالم ، في نظر هؤلاء ،

ميداناً للتخليق من أجل الاستكشاف الحاسم الذي ينبغي على كل واحد أن يقوم به وحيداً ، ويغامر به مع الآخرين بصورة مشتركة ، والذي لا يمكن لأية نظرية أن تؤلف موضوعه .



١٢

تاريخ الفلسفة

إن الفلسفة قديمة قدم الدين ، وهي أكثر قدماً من الكنائس جميعاً . وقد تجسدت في وجوهٍ منزلة ذات مكانةٍ عظيمة من السمو والصفاء والصدق الروحي حتى لقد كانت ، غالباً على الأقل إن لم يكن دائماً ، نداءً للكنائس . ومن ناحية ثانية ، فإن هذه تعترف لها بحق الوجود في ميدانها الخاص . ومع ذلك ، فإن الفلسفة تجد نفسها ، في مواجهة هذه الكنائس ، عاجزة لأنه ليست لها بنية اجتماعية . إنها تعيش تحت الحماية الموقته لسلطات هذا العالم ومن بينها سلطة الكنائس . وهي بحاجة الى شروط اجتماعية مناسبة لكي تظهر في مؤلفات بصورة موضوعية . إن لدى كل إنسان دائماً إمكان الوصول الى حقيقته الواقعة الصحيحة ، فهي حاضرة ، مهما كان الشكل الذي تتخذه ، في كل مكان ، وحيث يحيا البشر .

توجد الكنائس بالنسبة الى الجميع ، أما الفلسفة فبالنسبة الى أفراد . الكنائس منظمات مرئية ، تستند على السلطان ، وتكتل جماهير في العالم . أما الفلسفة فهي تعبير عن بملكة للعقول ،

مترابطة عبر الشعوب جميعاً والعصور جميعاً ، دون أن تكون أية
حكمية في العالم مختصة بالحكم عليها أو بإقرارها .

طالما تظل الكنائس مرتبطة بالحقيقة الواقعة الابدية ، فإن
سلطانها الخارجي يتغذى من المعنى النابع من صميم أعماق النفس .
وبمقدار ماتوضع دلالتها المتعالية في خدمه سلطانها الدنيوي ، فإن
هذا السلطان يغدو موضع الريبة ، ويكون فريسة الشر شأنه في
ذلك شأن أي سلطان آخر .

وطالما تظل الفلسفة على اتصال بالحقيقة الأبدية ، فإنها تهب
الفكر أجنحة دون عنف ، وتكفل للنفس نظاماً يأتينا من أصلها
الصيصي الخاص بها . ولكن بمقدار ماتوضع حقيقتها في خدمة
السلطات الزمنية ، فإنها تحمل الفكر إلى أن يزداد خداعاً لنفسه من
أجل غايات نفعية ، وتنتشر الفوضى في النفوس . وأخيراً
بمقدار ما تريد ألا تكون سوى علم ، فإنها تفرغ نفسها بصورة
متزايدة حتى لا تعود سوى لعبة تافهة ليست علماً ولا فلسفة .

ليست الفلاسفة المستقلة وفقاً على أحد . وهي ليست فطرية .
فينبغي أن يغزوها المرء دون انقطاع ، ولا يستطيع أن يضع
يده عليها سوى ذلك الذي يعثر ، لكي يراها ، على أصله الخاص
من جديد . ويمكن لنظرة أولى عابرة أيضاً 'تلقى عليها أن تلهب
حماسة واحد من الناس - ولكن بعد ذلك تأتي الدراسة .

هذه الدراسة ذات ثلاث شعب : عملياً ينبغي أن يتورن المرء
كل يوم على العمل الداخلي . وموضوعياً ينبغي أن يمرّ بتجارب

عن طريق دراسة العلوم ، والمقولات ، والطرق ، والمذاهب ،
وتاريخياً ينبغي أن يتمثل التراث الفلسفي . إن الدور الذي
تلعبه السلطة في الكنيسة يُسند في الفلسفة إلى ذلك الذي يكلمنا
عبر تاريخها .

* * *

- اننا نلتفت نحو تاريخ الفلسفة كي نغذي بحثنا الفلسفي الحالي .
ولا يكون الأفق عندئذ بالغ الاتساع .

لقد كانت الشخصيات الفلسفية متنوعة إلى حد يدعو إلى
الدهشة . لقد أبدعت الأوبانيشاد في قرى الهند وغاباتها ، في منأى
عن العالم ، في الوحدة ، أو في حياة جماعية إلى أقصى حد يحياها
المعلمون والتلاميذ . لقد كان كوثيليا وزيراً وأسس امبراطورية ؛
وكان كورنفرشوس معلماً يريد أن يرد الثقافة ومعنى الحقائق
السياسية الصحيح إلى شعبه ؛ وكان أفلاطون أرسقراطياً يهتبه
منبته لفعالية سياسية محددة ؛ جعلها الفساد الخلقي في محيطه
مستحيلة في نظره ؛ وكان جيوردانو برونو ، وديكارت ، وسبينوزا
أناساً مستقلين ، يفكرون في وحدتهم ويريدون أن يزجوا الحجب
عن الحقيقة ، لأنهم ، هم أنفسهم ، كانوا بحاجة إليها ؛ وقد أسهم
القديس آنسليم في تأسيس الإقطاعية الإكليريكية والأرستقراطية ؛
وكان القديس توما الأكويني من رجال الإكليروس ؛ وكان نيكولا
القوزي كاردينالاً وحقق الوحدة في حياة دينية وفلسفية في وقت
واحد ؛ وكان ماكيافيلي رجل دولة ذا ذكاء عميق ؛ وكان كانت ،

وهيجل ، وشيلينج أماتذة .

يجب علينا أن نتحرر من التصور الذي بمقتضاه تكون الفلسفة في ذاتها وجوهريا قضية مهنية . إنها قضية البشر ، كما هو واضح تماماً ، مها كانت الشروط والظروف ، قضية العبد كما هي قضية السيد . إننا لا نفهم المظاهر التي اتخذتها الحقيقة عبر التاريخ إلا بوضعها في العالم في المكان الذي ولدت فيه وفي قدر البشر الذين خلقوها . فإذا بدت لنا بعيدة وغريبة ، فإن يوسعها كذلك أن نساعدنا على الرؤية بوضوح . يجب علينا أن نسعى إلى أن نعيد للأفكار الفلسفية ولؤلؤها حقيقةهم الواقعة الحية . إن الحقيقة لا تحوم دون رباط في فراغ التجريد ، معزولة ، ولا سند لها سوى نفسها .

إننا ننفذ إلى تاريخ الفلسفة ، في كل مرة ، نصل إلى الإقتراب منه عن كتب ، بفضل دراسة مؤلف من المؤلفات دراسة صيقة مع المحيط الذي ولد فيه .

ومع ذلك ، فإنه ينبغي لنا بعد ذلك أن نبحث عن زوايا نظراً تتيح لنا أن نقيم المفاصل الكبرى للفلسفة في سياق تاريخها كله . لا ريب ، أن هذا المشروع يظل مُشكلاً ، ولكنه يعطينا خيوطاً هادية تتوجه بمساعدتها في الأجواء الفسيحة .

* * *

مثل تاريخ الفلسفة في مجموعته ، هذا التاريخ الذي يمتد على ألفين وخمسمائة من السنين ، مثل اللحظة الوحيدة والرائعة التي يعي

الإنسان فيها ذاته شعورياً . هذه اللحظة هي أيضاً مناقشة لا تنتهي تتجلى فيها القوى المتصارعة ، والمشكلات التي تبدو أنها عصية على الحل ، وأسمى الإبداعات ، والضلالات ، والحقيقة العميقة ، ودوامه من الأخطاء .

إننا ندرس تاريخ الفلسفة لكي نضع التصورات المتنوعة في موضعها التاريخي . ويجب أن تكون هذه الدراسة شاملة ، إذا كان ينبغي علينا أن تكشف لنا كيف ظهرت الفلسفة على مخطط التاريخ ، في الشروط الاجتماعية والسياسية ، وفي الحالات الشخصية الأكثر تنوعاً .

لقد تطور التفكير بصورة مستقلة في الصين وفي الهند وفي الغرب . ورغم وجود علاقات بالمصادفة بينها ، فإن انفصال هذه العوالم الروحية الثلاثة كان بالغ العمق حتى عصر المسيح إلى حد أنه يجب وجوباً أساسياً أن يفهم كل واحد منها على حدة . وبعد ذلك كان أقوى تأثير ذلك التأثير الذي مارسه البوذية ، التي نبتت في الهند ، على الصين ، والذي يمكن أن يقرن بتأثير المسيحية في الغرب .

ويتبع التطور في العوالم الثلاثة ، منحنيًا مماثلاً . فبعد مرحلة سابقة للتاريخ ظلت بالغة الغموض بالنسبة إلينا ، تنبثق الأفكار الأساسية في كل مكان أثناء العصر المحوري (٨٠٠ - ٢٠٠ ق م) . ثم يسقط كل شيء ، في حين تتدعم الأديان الكبرى المنسية بالخلاص . وتتعاقب محاولات للتجديد وتنشأه .

وتتشكل مذاهب مبانية بناءً صارماً (المدرسية) ونرى بوجه خاص تأملات منطقية ذات جرأة ميثافيزيقية قصوى تبسط نتائجها النهائية .

تتميز حضارة الغرب ، من بين هذه الحضارات المتأنيثة الثلاث ، أولاً بمركبتها الأكثر حياةً والمتجددة عبر الأزمات والتطورات ؛ ثم بتنوع الأسس والشعوب التي تفاهت ضمنها فيما بينها ؛ وأخيراً بتطور العلم تطوراً ليس له نظير .

تقسم الفلسفة الغربية الى أربع مراحل تاريخية :

١ - الفلسفة اليونانية : وقد تطورت من الأسطورة الى الآفة العقلية . وخلقت مفاهيم الغرب الأساسية ، ومقولاته ، وحددت الأوضاع النموذجية التي يمكن للمرء أن يتبناها عندما يسعى الى تخيل الوجود ؛ والعالم ، والإنسان في مجموعهم . لمنها تظل في نظرنا وطن العمومية والبساطة ، وإننا لنملك الوضوح الضروري بتمثلنا إياها .

٢ - الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط : لقد تطورت من دين الكتاب المقدس الى تأويله العقلي ، من الوحي الى اللاهوت . وهي لم تولد فقط الفلسفة المدرسية أداة للمحافظة والتعليم . ولقد رأينا لدى المفكرين المبدعين بقضة عالم ديني وفلسفي معاً بصورة أصيلة ، وبصورة خاصة لدى القديس بولس ، والقديس أوغسطين ، ولوثر . وإن علينا أن نحتفظ لأنفسنا بأسرار المسيحية حيّة في هذا الميدان الفسيح .

٣- الفلاسفة الاوروية الحديثة : لقد ولدت في وقت واحد مع العلم ومع استقلال الإنسان الشخصي الجديد ازاء كل سلطة . وقد أشهر كبار وغاليليه من جهة ، وجيوردانو برونو وسينوزا من جهة أخرى هذه السبل الجديدة . وعلينا نحن أن نوطد بفضلهم معنى العلم الصحيح - الذي عرف مع ذلك ، هو أيضاً ، انحرافات منذ البداية - ومعنى الحرية الشخصية .

٤- الفلسفة الألمانية الحديثة : اننا نجد ، من ليسينغ وكانت حتى هيجل وشيلينج ، سلسلة من المفكرين ، قد يفوق العمق التأملي لديهم كل ما عرف حتى ذلك الوقت في الغرب . فقد أقاموا آثارهم الرائعة ، دون أن يبحثوا عن سند لهم في أية حقيقة واقعة من الدولة أو المجتمع ، منسجين إلى حياتهم الخاصة ، ويمثلين بما لديهم من معنى عن التاريخ والكون في مجموعها ، وأغنياء بالفن التأملي الذي يبيح المجال أمام تسلسل الاستدلالات ، وبتأمل القيم الإنسانية ، وعارفين العالم ، دون أن تكون لهم عليه سيطرة ، معرفة عميقة . والآن علينا نحن أن نحصل ، عبرهم ، على العمق والاتساع اللذين كان من الممكن ، دونهم ، أن يتعرضا لخطر الضياع .

كان التفكير في الغرب كله يستلهم من العصور القديمة ، ومن الكتاب المقدس ، ومن القديس أوغسطين ، حتى القرن السابع عشر وبعد ذلك أيضاً . وقد انتهت هذه الحالة على مهل منذ القرن الثامن عشر . إذ ظن الإنسان أن بوسعه أن يقيم كيانه على أساس

عقله الخاص ، دون أن يشغل باله بالتاريخ . وبينما كانت قوة التفكير التقليدي الفعالة تميل إلى الاختفاء ، كان الإطلاع التاريخي الواسع بالعكس ينمو في حقل تاريخ الفلسفة ، ولكن محصوراً ضمن دوائر ضيقة جداً . واليوم يستطيع المرء ، بصورة أسهل بكثير من أي عصر آخر ، أن يعرف تفكير الماضي عن طريق طبعات مشروحة وقواميس . ومنذ مطلع القرن العشرين ، تعاظم إهمال هذه الاسس التي تعود إلى آلاف السنين ، في حين كانت تنمو معرفة وقدرة تقنيتين متفرقتين ، وتعلقت بالعلم خرافة حقاً ، وأهداف أرضية محضة متقلة بالالوهام في الوقت نفسه ، وترك للأمور تجري في مجراها بصورة خالية من التفكير .

وقد استيقظ ، منذ أوائل القرن التاسع عشر ، شعور بأن هذه هي النهاية ؛ وسأل الناس أنفسهم كيف تكون الفلسفة ، مكنة بعد الآن ، صحيح أن الفلسفة الحديثة تتابع طريقها في بلدان الغرب المختلفة ؛ وكان الاساتذة في ألمانيا يجنون على الصعيد التاريخي إرثهم الفكري العظيم . ولكن هذا كله ما كان ليستطيع أن يوم أحداً : فالفلسفة بشكلها الذي يرجع إلى آلاف السنين كانت تقترب من نهايتها .

وكان الفيلسوفان النموذجيان في هذا العصر كبير كيجارد ونيتشة ، هذان الوجهان الإنسانيان اللذان لم نشهد لهما نظيراً من قبل قط ، واللذان يرتبط ظهورهما بصورة جلية بأزمة هذا العصر . وكان هناك ماركس أيضاً ، البعيد عنهما من الناحية الفكرية بعداً

شاسعاً ، والذي فاق تأثيره في الجماهير كل تأثير آخر .
ومع هؤلاء ، يغدو التفكير الذي يضي الى أقصى الحدود
ممكناً ، ذلك التفكير الذي يضع كل شيء موضع البحث لكي
يبلغ المنبع الأكثر عمقاً ، ذلك التفكير الذي ينفض عن نفسه كل
شيء كي يستطيع أن يلقي نظرة حرة على الوجود ، والمطلق ،
والحضور الحالي في قلب عالم يحوله عصر التقنية تحويلاً جذرياً .

* * *

هذه هي الخطوط الكبرى التي تستخلص من تاريخ الفلسفة
إذا نظر إليه في جملة . وهي خطوط تظل سطحية . ولعل المرء
يجب أن يدرك في قلب الكل علاقاتٍ أعمق . فيطرح على نفسه
مثلاً المشكلات التالية :

١ - هل توجد وحدة في تاريخ الفلسفة ؟ هذه الوحدة
ليست من معطيات الوقائع ، إنها فكرة . إنها هي التي نبحث عنها ،
ولكننا لا نبلغ إلا وحداتٍ جزئية . وعلى هذا النحو نرى بعض
المشكلات تنبسط عبر الزمن (مشكلة علاقة النفس بالجسد مثلاً) ؛
ولكن المعطيات التاريخية لا تتوافق إلا بصورة جزئية مع بناء عقلي
منسجم . يمكن أن نقيم استمراراً بين مذاهب متعاقبة ، فبني ،
مثلاً ، مخططاً تتجه فيه الفلسفة الألمانية ، بل الفلسفة كلها إلى فلسفة
هيجل ، كما كان هو مقتنعاً . ولكن نظرةً للتفكير كهذه تقصر
الحقيقة الواقعة قسراً ، وتهمل كل ما كان في الفلسفات السابقة من
اختلاف عن الفلسفة الميجيلية اختلافاً لا ينفع فيه علاج . فالفلسفة

الهيكلية تعدّ هذا كله عديم القيمة وغير مشروع ؛ وتحذف من تفكير الآخر ماهو جوهري فيه . ويمكن أن نحاول تأويل تاريخ الفلسفة بمعنى أنه تعاقب اتخاذ مواقف مختلفة تعاقباً منسجماً وذا دلالة ، ولكن بناءً من ذا القليل لا يتوافق مع معطيات التاريخ . إن عبقرية الفلاسفة الشخصية تفجرُ الإطار الذي نحاول بواسطته أن نحدد وحدة الفلسفة عبر الزمن ، مهما يكن من أمر هذا الإطار . لا ريب أن كل واحد منهم منوط في الواقع بعلاقات معينة ظاهرة للعيان في أبحاث المؤرخ . ومع ذلك ، فإن في كل واحد منهم شيئاً لا نظير له يظل قائماً . من هذا الشيء تأتي العظمة ، وهذا الشيء هو الذي يتخذ دائماً صرورة المعجزة ، في مواجهة التطور الطبيعي ، هذا التطور الذي يمكن ان يكون موضوع تفسير .

إن وحدة تاريخ الفلسفة من حيث كونها فكرة ، تصبو الى تلك الفلسفة الخالدة التي تحيا بصورة مستمرة طول الزمن ، خالقة أعضائها وبنياتها ، ألبستها ، وأدواتها ، دون أن تستنفد ، مع ذلك ، فيها .

٢ - مشكلة الأصل ودلالته . إن نقطة الانطلاق هي اللحظة التي بدأ الانسان يفكر فيها . والأصل هو الحقيقة التي تكون أساس البحث في كل لحظة وتدعمه .

إن التفكير يعاني من سوء التفاهم ومن الانحرافات التي تجبر على العودة دون انقطاع الى الأصل . فينبغي البحث عنه متخذين

خيطاً هادياً النصوص المثقلة بالمعاني ، تلك النصوص التي خلّفها لنا التراث ، جاهدين في الوقت نفسه أن نتقلف بدورنا انطلاقاً من أصلنا الخاص . ولكن هنا يحصل غموض ، إذ نتخيل أن الأصل هو البداية في الزمان ، وأنه ينبغي بالتالي أن نحمل أنفسنا إلى الفلاسفة الأول السابقين سقراط ، وإلى المسيحية في مطلعها ، وإلى البوذية في منشئها . إن الرجوع إلى الأصل الضروري في كل زمان ، يتخذ خطأً شكل اكتشاف البدايات .

إن هؤلاء الذين مازلنا نستطيع أن نصل إليهم من بين القدماء يملكون حقاً سحراً أخاذاً . ولكن من المستحيل ، في الواقع ، أن نكتشف بداية مطلقة . فبداية تراثنا ليست إلى بداية نسبية ، إنه هو ذاته نتاج بعض الشروط المسبقة .

ثم إنه لمبدأ أسامي لأولئك الذين يريدون أن يعيدوا الماضي التاريخي واقعته في الحاضر ، أن يقتصروا على ما نقلته واقعياً نصوص صحيحة . فالحدس التاريخي لا يمكن أن يحدث إلا عندما نفرض في ما هو محفوظ . وأنه لعناء لاطائل نحته أن نريد إعادة تكوين ماضع ، وإعادة بناء ما سبق التراث ، وملء الثغرات .

٣ - مشكلة التطور والتقدم في الفلسفة . يمكننا أن نلاحظ في تاريخ الفلسفة بعض الروابط التسلسلية كذلك التي نجدها مثلاً بين سقراط وأفلاطون وأرسطو ، أو بين كانت وهيجل ، أو بين لوك وهيوم . ولكن مثل هذه السلاسل تغدو خادعة عندما نتخيل

أن المفكر المتأخر قد حافظ على الحقيقة التي عثر عليها سلفه ، وتفوق عليها . بل حتى في الأجيال التي بينها رابطة روحية على هذا النحو ، لا يفسر ما يأتي به كل واحد من جديد بالذي سبقه . فما كان جوهرياً لدى السلف يترك في أغلب الأحيان جانباً فيما بعد ، بل لا يعود يفهم في بعض الأحيان .

وتوجد عوالم تستمر زمناً ما حيث يزدهر التبادل الفكري ، وحيث يُسمع كل مفكر كلامه ؛ مثل الفلسفة اليونانية ، والمدرسية ، والحركة الفلسفية الألمانية « من ١٧٦٠ إلى ١٨٤٠ . إنها عصور تمت فيها تبادلات عظيمة الحيوية بين أفكار تابعة من الأصل . وهناك عصور مختلفة لا تصنع الفلسفة فيها سوى أن تدوم كظاهرة ثقافية ، وهناك عصور يبدو فيها أن الفلسفة قد اختفت تقريباً . وقد يتعرض المرء للإغراء فيعدّ تطور الفلسفة في جملته وكأنه تقدم مستمر . وهذا خطأ . إن تاريخ الفلسفة يشبه تاريخ الفن من حيث إن أسمى آثاره فريدة لا يمكن استبدال غيرها بها . وهو يشبه تاريخ العلوم من حيث أنه يستخدم بصورة واعية أكثر فأكثر مقولاتٍ وطرقاً متزايدة شيئاً فشيئاً . وهو يشبه تاريخ الأديان من حيث إنه يقدم سلسلة من المواقف النابعة من إيمان أصيل تعبّر عن نفسها فيه بشكل فكري .

إن تاريخ الفلسفة يملك ، هو أيضاً ، مراحل الخلاقة . ولكن الفلسفة من ملامح الإنسان الأساسية في كل زمان . إذا يمكن ، خلافاً لما يجري في ميادين الفكر الأخرى ، أن ينبثق على حين غرة

فيلسوف من الطراز الأول في عصر بعد كعصر منهار . فأفلوطين في القرن الثالث ، وسكوت أريجين في القرن التاسع ، وجهات فرييدان ، وقتان منعزلتان . إن محتوى تفكيرهما مرتبط بالترات ، وقد يكون بعض أفكارهما مشتقاً ، ومع ذلك فإن هذه الأفكار تحمل في جملتها للتفكير الإنساني تحديداً عميقاً جديداً كل الجدة وحاسماً .

ثم إنه ليس من الجائز أبداً أن يقال عن الفلسفة ، عندما يفكر في ماهيتها ، إنها تقترب من نهايتها . قد تبقى الفلسفة ، رغم كل كارثة ، حاضرة دائماً في تفكير أفراد منغزلين ، وقد تبقى أيضاً ، دون أن نستطيع توقع ذلك ، في مؤلفات منفردة ، تشكل الثمرات الوحيدة لعصر مجذب . ففي كل زمان كانت هناك فلسفة ، كما كان هناك دين .

لهذا لا يرى من يكتب تاريخها في تطورها إلا مظهراً ثانوياً : فكل فلسفة عظيمة تكون كاملة بحد ذاتها ، وتامة ، ومستقلة ، ونحيا دون أن تكون منوطة بحقيقة من الحقائق التاريخية أكثر اتساعاً . إن العلم يتبع طريقاً كل خطوة فيه تتجاوزها الخطوة التالية . أما الفلاسفة فإن دلالتها ذاتها تقتضي أن تكتمل بكاملها في كل واحد على حدة . وأنه لمن الحق أن نريد الربط بين الفلاسفة وأن نجعل منهم درجات لصعود مستمر .

٤ - مشكلة التسلسل . ان المسء ، وهو يتفلسف ، يعي بشعوره تسلسلاً يسود المفكر المنزول كما يحصل في بعض النظرات

العامة المميّزة لعصرٍ من العصور . فليس تاريخ الفلسفة حقلاً ممتداً تعطف فيه ، على قدم المساواة ، مؤلفات ومفكرون لا حصر لهم . لاذ توجد مناظر لا تنفتح إلا لبعض الناس . وهناك ، بصورة خاصة ، قمم وشموس بين زمرة النجوم . ولكن هذا كله لا يوجد بشكل نوعٍ من التسلسل الخاص ، وذوي القسيّة في نظر الجميع بصورة نهائية .

إن هوةً تفصل بين التفكير الشائع في عصر من العصور ، وما تعبر عنه آثاره الفلسفية . فما يعدّ من فافل القول في نظر الناس جميعاً ، يمكن أن يعبّر عنه فلسفياً كما يمكن أن تؤوّل المذاهب الكبرى الى غير نهاية . ففي البداية يكون المرء في سلام الرؤية المحدودة ، راضياً بالعالم كما يتبدى له ؛ ثم تأتي الحاجة الى البعيد ، ثم يقف المرء عند الحدود طارحاً الأسئلة . وهذا هو الذي يدعى فلسفة .



لقد قلنا ان تاريخ الفلسفة مماثل لسلطة تقاليد دينية . صحيح أنه ليس لدينا في الفلسفة كتب قانونية كما لدى الأديان ، وليس لدينا سلطة يكفي أن تتبعها ، ولا حقيقة نهائية . ولكن التراث في مجلته ترك لنا راسباً ثميناً من الحقائق التي لا تنفذ ، ويدلّنا على السبل التي تتيح لنا أن نتفلسف اليوم . إن التراث هو عمق الحقيقة مرئياً ، مع انتظار لا يعرف الكلل ، للحقيقة التي صارت

فكرة ؛ انه غني بعض المؤلفات الكبرى الذي لا ينفد . انه حضور عظماء المفكرين ، نستقبله باحترام .

انه لمن ماهرة هذه السلطة أنها لاتسمح بطاعة واحدة . انها تفرض مهمة ألا وهي أنه ينبغي لنا أن نجد ، ونحن نتأكد من كياننا ، ذواتنا عبر هذه السلطة ، وأن نمثر في أصلها هي على أصلنا الخاص بنا .

إن جدية بحث فلسفي حالي وحدها تتيح لنا أن نتصل بالفلسفة الخالدة بمظاهرها التاريخية . وهذه المظاهر وسائل للتوحد في الأعماق حتى الحصول على حاضر مشترك .

وإذن فإن البحث التاريخي يتضمن درجات من الافتراپ ومن الابتعاد . ويجب على الفيلسوف صاحب الضير أن يعرف في كل مرة مع من عمله عندما يدرس النصوص . ويجب أن تكون المعطيات الخارجية معروفة بوضوح ودقة وذكاء . ولكن مايعطي النفاذ التاريخي معناه وكأله ، هي لحظات التواصل في الأصل . حينئذ يسطع النور الذي يهب الأبحاث السطحية جميعاً قيمتها ووحدها في الوقت نفسه . وبدون مكان الالتقاء هذا ، أي بدون أصل الفلسفة ، يقتصر تاريخها كله في آخر الأمر على تقرير تتسلسل فيه الأخطاء والغرابات .

على هذا النحو يغدو التاريخ مرآة كل واحد : فيرى المرء فيها انعكاس ما يكون هو ذاته .

إن تاريخ الفلسفة - هذا الفراغ الذي يتنفس تفكيرى فيه -

يقدم لبحثنا الخاص بنا نماذج من الكمال لانها كى . انه يعلمنا كيف نسأل ، بأن يقصّ علينا قصة المحاولات ، وكَمْ نجحت ، وكَمْ فشلت . وهو يثبّ الشجاعة في نفوسنا بأن يرينا الحضور الإنساني لبعض من الناس سلكوا طريقهم أوفياء للمطلق .

إن تبني فلسفة من الماضي مستحيل استحالة انتاج أثر رائع قديم من جديد . فليس بوسعنا إلا أن نحكيه الى حدّ الإيما . وليس لدينا ، كالمؤمنين ، نصوص نستطيع أن نعثر فيها على الحقيقة المطلقة . ولهذا نحب النصوص القديمة كما نحب الآثار الفنية القديمة . ننا نعوص في حقيقة البعض كما نعوص في حقيقة البعض الآخر ، ونعدّ بدنا اليهم . ولكن تبقى هناك مسافة ، وشيء لا يمكن بلوغه ، شيء لا ينفد يرافقتنا مع ذلك طول حياتنا ؛ وهناك أخيراً شيء يتبع لنا أن نقفز وأن نتفلسف نحن أنفسنا في مواجهة الحاضر .

والواقع أن الفلسفة تجد معناها في الحضور . وليست لدينا سوى حقيقة واقعة واحدة ، هنا والآن . وكل مانتعاشه جدياً لا يحضر بعد ، ولكن إذا أسرفنا دون تروّ ، فلننا نخسر الوجود أيضاً . كل يوم ثمين ، لأن كل لحظة يمكن أن تقرر الكل .

اننا نتعاشى مهمتنا عندما نستغرق في الماضي أو في المستقبل . اننا لا نقدروا أن نبلغ الأبدى الا عبر الحقيقة الواقعة الحاضرة . ونحن لا نبلغ المكان الذي ينطفيء الزمان فيه الا بأن نقبض على الزمان بأيدينا .

(١)

ملحق

إن الفلسفة تتعلق بالإنسان بما هو إنسان . فيجب إذن أن

(١) إن الاثني عشر حديثاً المنشورة هنا كانت قد طلبتها مني محبة
إذاعة بال .

وهذه عناوين بعض من مؤلفاتي أقدمها للمستمعين والقراء الذين قد يرغبون
في أن يكونوا مزيداً من المعلومات .

إن كتابي العامين في الفلسفة هما : Philosophie ، الطبعة الثانية ،
١٩٤٨ ، الناشر شيرنجر ، هيدلبرج - برلين ؛ و Vonder Wahrheit ،
١٩٤٨ ، الناشر ر . بيبر ، مونيخ .

وتعطي بعض الكتابات الأقل حجماً تفاصيل عن محتوى هذه الأحاديث
في الإذاعة مثل : Der Philosophische Glaube ، الناشر ر . بيبر ،
مونيخ ، والناشر آرتيميس ، زوريخ ١٩٤٨ ؛ و Vernunft und Existenz ،
الطبعة الثانية ، الناشر شتورم ، برلين ، ١٩٤٧ ؛ و Philosophie und
Wissenschaft ، الناشر آرتيميس ، زوريخ ، ١٩٤٨ .

واقفهم الفلسفة في عصرها الكتب التالية : Die Geistige Situation
der Zeit ، الناشر ف . دوغرويتز وشركاه ، برلين ، الطبعة السابعة ، ١٩٤٩ ؛
و Ursprung und Zeil Der Geschichte ، الناشر آرتيمس ، زوريخ
١٩٤٩ ، و ر . بيبر ، مونيخ ، ١٩٤٩ .

وفي تأويل الفلاسفة : Descartes und die Philosophie ، الناشر ف .
دوغرويتز ، برلين ، الطبعة الثانية ، ١٩٤٧ ؛ و Nietzsche ، الناشر

تكون مفهومة من الجميع . وليس المقصود بالطبع أن تكون كذلك في التفاصيل الصعبة من المذاهب ، ولكن أن تكون على شكل بضعة أفكار أساسية ، يمكن أن تصاغ بصورة مختصرة . لقد أردت أن أجعل ذلك الشيء الذي يهم كل إنسان في الفلسفة يحس به الجميع . ولكنني حاولت ذلك ، دون أن أرى بأن أفقد الجوهرى ، حتى عندما كان ذلك يتضمن بعض الصعوبات .

وما كان ليكن أن يكون الموضوع هنا موضوع إعطاء أكثر من بعض التمهيدات ولحمة صغيرة عن الإمكانيات المتوافرة أمام التفكير الفلسفي . إن عدداً لا يستهان به من الأفكار العظيمة لم يسسّ هنا إطلاقاً . فقد كان هدفي أن أجعل القارئ يفكر .

إن القارئ الذي يملك استعدادات فلسفية والذي يبحث عن خيطٍ هادٍ سيجد في ما يلي ما يدفعه قليلاً إلى الامام في دراساته .

فالتر دوغرويتز ، الطبعة الثالثة ؟ ١٩٤٩ ؛ الترجمة الفرنسية بقلم ب . نيل ، نيتشة ، غالبار ، باريس ، ١٩٥٠ ؟ و - Nietzsche und Das Christentum ، الناشر بوشر شتوبه زايفرت ، هاملن ، ١٩٤٦ ، الترجمة الفرنسية بقلم جان هيرش ، نيتشة والمسيحية ، مطبوعات دومينوي ، باريس ، ١٩٤٧ ؟ و Max Weber ، الطبعة الثانية ، الناشر شتورم ، برين ، ١٩٤٩ .

وفي كيفية تمكين البحث الفلسفي من أن يتكامل مع العلم : Psychopathologie Allgemeine ، الطبعة شيرنجر ، ١٩٤٧ ؟ و Strindberg und Van Gogh ، الطبعة الثالثة ، الناشر شتورم ، برين ، ١٩٤٩ .

١ — ملاحظات حول دراسة الفلسفة

تعالج الفلسفة المطلق الذي يتحقق في الحياة الواقعية . إن كل إنسان فيلسوف . ولكن ليس بسيراً كل اليسر أن يدرك هذا المعنى بتفكير متصل . فالتفكير المرتب في هذا المجال يقتضي الدراسة . وهذه تتضمن ثلاث سبل :

١ — المشاركة في البحث العلمي الذي يمدّ جذريه في العلوم الفيزيائية من ناحية ، وفي العلوم المعنوية من ناحية أخرى ؛ وهو يتشعب إلى أنواع بالغة الكثرة من الفروع العلمية . والمراء يكتسب بممارسته العلوم وطرائقها وتفكيرها النقدي موقفاً علمياً ، وهو شرط لا غنى عنه في بحث فلسفي مخلص .

٢ — دراسة عظماء الفلاسفة . فالمرء لا يصل إلى الفلسفة إلا مروراً بتاريخها . فيجب على كل امرئ أن يتسلق ، إذا صح التعبير ، جذع الآثار الكبرى الأصلية بطوله . غير أن هذا التسلق لا ينبجج إلا بدافع حضورٍ حالي ، وإلا بتفكيرٍ فلسفي شخصي توقظه الدراسة .

٣ — الوعي في السلوك اليومي . فيتخذ المرء القرارات الفاصلة الهامة بصورة جدية ، ويأخذ على عاتقه ماضعه وما عاشه . وعندما نهمل سبيلاً من هذه السبل الثلاث ، لا تصل أبداً إلى تفكير فلسفي واضح وحقيقي . ولهذا السبب يجب على كل واحد ، وبصورة خاصة بين الشباب ، أن يسأل نفسه بأي شكل محدد يختار أن

يتبع هذه السبل . والواقع أنه لا يستطيع بنفسه أن يدرك
إلا قسماً ضئيلاً من الإمكانيات التي توفرها . فيسأل المرء
نفسه إذن :

أي علم خاص سأحاول أن أدرس دراسة مهيئة عميقة ؟
أي فيلسوف عظيم لن أكتفي بقراءته وحسب ، بل
سأدرسه بعق ؟

كيف سأحيا ؟

وعلى كل امرئ أن يجد الأجوبة بنفسه . ولا ينبغي أن تكون
فقط محدّدة في محتواها الخاص ، ونهائية وخارجية . يجب على الشبيبة
بوجه خاص أن تحتفظ لنفسها بإمكان محاولات أخرى .
إذن :

اختر بحزم لكن لا تثبت ؛ بالعكس ، إفحص ، قوّم ،
وهذا لا يكون بحكم المصادفة ، وبصورة تعسفية ، بل يكون مع
الوزن الذي تأخذه المحاولات عندما تستمر في ممارسته تأثيرها وتنتهي
بأن تكون وحدة .

٢ - ملاحظات حول المطالعات الفلسفية

عندما أقرأ ، أريد قبل كل شيء أن أفهم ما قصد إليه المؤلف .
ومع ذلك فإنه ينبغي من أجل هذا لا أن أفهم اللغة وحسب ،
بل المادة أيضاً . والفهم يتعلق بالمعارف التي أملك في هذه المادة .
وهذا يقود الى نتائج هامة في دراسة الفلسفة .

إننا نريد أن نستخدم فهم النص لكي نكتسب معرفة المادة. ثم ينبغي علينا أن نفكر في الوقت نفسه في المادة وفي ما قصد إليه المؤلف . وإذا غاب أمر من هذين الأمرين ، فإن القراءة تصبح غير ذات جدوى .

وعندما أفكر بنفسي في المادة ، في سياق دراسي أحد النصوص ، فإن فهمي يتحول دون أن أريد ذلك . ولهذا السبب يستلزم الفهم الجيد أمرين : أن أتعق المادة وأن أعود إلى فهم واضح للمعنى الذي قصد إليه المؤلف . إن السبيل الأول يفتح لي الفلسفة ، ويفتح لي الثاني معرفة تاريخية .

تستلزم المطالعة أولاً موقفاً أساسياً ناجماً من الثقة والتعاطف اللذين نحس بهما حيال المؤلف وموضوعه : يجب أن أقرأ مرةً وكان كل ما في النص حق . وعندما أكون قد تركت نفسي أؤخذ به تماماً ، وأكون قد قلّدت هذا التفكير ، ثم خرجت منه من جديد ، عندئذ فقط يمكن أن يبدأ نقد مشروع .

ويمكن أن يتطور ما لدراسة تاريخ الفلسفة ولتمثل التفكير في الماضي من دلالة في نظرنا ، بمساعدة المطالب الكائنية الثلاثة : ففكر بنفسك ؛ ففكر بحيث تضع نفسك مكان الآخرين ؛ ففكر بحيث تبقى منسجماً مع نفسك . هذه المطالب مهات لانهاية لها . وكل حل مسبق قد غلّك أو نحوز بمقتضاه ما هو مهم ، وهم من الأوهام : إننا دائماً في الطريق . والتاريخ يساعدنا على أن نذهب إلى هناك .

فكرو بنفكم . هذا لا يحدث في الفراغ . فما نفكر فيه بانفسنا يجب في الواقع أن نُدَلّ عليه . إن سلطة التقاليد توقظ فينا الأصول التي نولها ثقتنا سلفاً ، ونحن نتصل بها عن طريق البدايات والنتائج المنجزة من قبل الفلاسفة المتحققة عبر التاريخ . إن كل دراسة لاحقة تفترض سلفاً هذه الثقة . واعلنا بدون هذه الثقة لا نكلف أنفسنا عناء دراسة أفلاطون وكانت .

إن الجهد الفلسفي الشخصي يستفيد من الوجوه التاريخية . أثناء فهمنا للنصوص ، نغزو نحن أنفسنا فلاسفة . ولكن هذا التمثيل بطواعيته الوثيقة ، ليس طاعة : فعندما نتقدم متبعين خطو الآخر ، نفحص ما يقول ونجابه بما نحن كائنون . « الطاعة » تعني هنا أن ندع أنفسنا نقاد ، وأن نؤمن للوهلة الأولى بأن ما قيل حق ؛ ولا يجب علينا أن نتدخل حالاً وفي كل لحظة بتأملات نقدية فنمنع أنفسنا بذلك من أن تتبع دليلنا . والطاعة تعني بعد ذلك الاحترام الذي يمتنع عن كل نقد رخيص ، فالنقد الوحيد المقبول هو ذلك الذي يتيح لنا أن نقرب خطوة خطوة من المشكلة وأن نجد أنفسنا أخيراً أكفاء لمعالجتها ، وذلك بعد عمل شخصي متعمق . وتجسد الطاعة حدّا هنا : لن نقبل كحق إلا ما يقدر أن يصير قناعة شخصية بالتأمل . إن أي فيلسوف ، بل أعظم الفلاسفة ، لا يملك الحقيقة . إن أفلاطون عزيز لديّ ولكن الحقيقة عندي أعز . إننا نبلغ الحقيقة بأن نفكر بأنفسنا ، ولكن بشرط أن نجهد دون انقطاع أن نفكر في مكان الآخرين . ينبغي أن

نكتشف ماهو ممكن بالنسبة إلى الانسان . إن المرء ، بمحاولته الجدية أن يفكر من جديد تفكير الآخرين ، يوسّع امكانيات حقيقته الخاصة ، حتى لو رفض هذا التفكير الغريب . إننا لانتعلم أن نعرفه إلا بأن نهيه أنفسنا تماماً ، مع التعرض لما يتضمنه ذلك من خطر . فما هو بعيد عنا وغريب ، ماهو متجاوز الحدّ واستثنائي بل وعجيب ، يجذبنا كيلا تغيب عنا الحقيقة بإهمالنا عنصراً من العناصر الأصلية بفعل العمى . ولهذا السبب لا يقتصر الفيلسوف المتحرّر فقط على المؤلف الذي اختاره أولاً وجعله مؤلفه الخاص بدراسته دراسة عميقة ، بل إنه يلتفت أيضاً نحو تاريخ الفلسفة في جملته لكي يعرف ماجرى في العقول عبر الزمن .

إننا نتوزّع في تنوّع لارابطة فيه ، عندما نلنفت نحو التاريخ . فيقف وجوب أن نكون في كل وقت على اتفاق مع تفكيرنا الخاص معترضاً الإغراء الذي نعانیه لدى رؤيتنا هذا التنوع ، إغراء أن نستسلم طويلاً إلى الفضول وإلى متعة مجرد التفرّج . فما نتعلمه من التاريخ ينبغي أن يصير محرّضاً ، وهذا ينبغي أنما أن يجعلنا منبهين ويوقظنا ، أو أن يضعنا موضع البحث . لا ينبغي أن تتعاقب الامور في عدم اكثوات . ففي مجرى التاريخ ، كل أمر لم يدخل في علاقة متبادلة ، وحيث لم يحصل في الواقع أي تبادل ، يجب أن يتجاوبه فينا . إن أشد الأفكار غرابة يجب أن تكون علاقة فيما بينها .

إن كل شيء يلتقي في الذات التي تفهم . فكون المرء متفقاً

مع ذاته يعني أن يحافظ على تفكيره الخاص مقرباً نحو الوحدة كل ما هو منفصل ، ومتناقص ، وعدم الاتصال . إن التاريخ الشامل ، إذا تمثلناه بصورة ذات دلالة ، ينتظم في وحدة تظل مع ذلك مفتوحة دائماً . هذه الوحدة فكرة موجهة ، وهي تقشّر في الوقائع بصورة ثابتة ، ولكنها هي التي نبحث على التمثّل .

٣ - عروض تاريخ الفلسفة

إن لها أهدافاً متنوعة جداً :

نظرات إجمالية ، إرشادات بسيطة تتعلق بالنصوص ، ترجمات للفلسفة ، معطيات اجتماعية ، تداخل التيارات ، مناقشات ، تفاصيل قابلة للمراقبة ، تطورات ، مراحل . ثم خلاصة المؤلفات ، وتحليل الأبحاث الأساسية والبنى المذهبية والطرائق . ثم الطابع المميز لفكر أو مبادئ بعض الفلاسفة أو العصور منظوراً إليها في جملتها . وأخيراً تصور للوحة تاريخية عامة تضم أخيراً تاريخ الفلسفة الشامل .

ولكي تعرض تاريخ الفلسفة ، ينبغي أن تكون لديك معرفة عميقة بالمؤلفات وكذلك الكفاءة للاشتراك فيها كفيلسوف . فأكثر التصورات التاريخية انطباقاً على الحق هو بالضرورة بحث فلسفي في الوقت نفسه .

إن هيجل هو أول فيلسوف تمثل شعورياً مجمل تاريخ الفلسفة ، بكل أبعاده ، بفعالية فلسفية محضة . ولهذا السبب لا يزال تاريخ الفلسفة الذي ألّفه يحتفظ اليوم بقيمته القائلة . غير أن منحنى

التطور الذي يصنعه ، القائم على أساس المبادئ الخاصة بهيجل نفسه ، كان منجى قاتلاً ، وإن كان بسيط تصوراً نفاذاً . في لوحة هيجل ، تبدو كل الفلسفات السابقة وكأنها قد أنيرت لحظة بضوء كاشف عجيب ، ولكن يجب بعد ذلك أن نعترف فجأة بأن هيجل قد استأصل منها قلبها ، وبأنه قد كفن بقاياها كالجثث في مقبرة التاريخ الضخمة . إن هيجل ينتصر على الماضي كله لأنه يعتقد أنه مبین عليه بنظرة شاملة . وفهمه ليس طريقة في إزاحة الستار بحرية عما هو حق ، بل عملية تخريبية ؛ ليس استفهاماً متواصلاً ، بل هو استيلاء مستبعد ؛ إنه لا يحيا مع الآخرين ، بل يجعل نفسه سيدهم .

وما يجدر النصح به أن نقرأ دائماً عدة عروض للتاريخ متوازية ، كيلا نغرى بأن نقبل تصوراً خاصاً وكأنه من طبيعة الأمور . فعند ما لا يقرأ المرء سوى عرض واحد ، فإن مخططة يفرض نفسه عليه دون أن يريد ذلك .

ثم ، بما يجدر النصح به ألا نقرأ أي عرض دون القيام على الأقل ببعض عمليات السير بقراءة نصوص أصلية . وأخيراً ، نستخدم تواريخ الفلسفة ، ككتب استشارية ، من أجل تحديد مكانة المؤلفات ، وبصورة خاصة تاريخ أوبرفينج . ويجب أيضاً أن نستشير القواميس .

٤ — النصوص

على المرء أن يحاول ، من أجل دراساته الشخصية ، أن يكون

مكتبة مقصورة على النصوص الجوهرية حقاً . ويتغير جدول هذه النصوص بحسب الأشخاص . ومع ذلك فإن هناك نواة تقريباً بالنسبة الى الجميع . وهنا أيضاً ، يشدد كل واحد على أهمية ما يشاء ، بحيث انه لا يوجد ترجيح مطلق في أي مكان .

وحسن أن يختار المرء أولاً فيلسوفاً رئيسياً . وإنه لمن المرغوب فيه بالتأكيد أن يكون هذا الفيلسوف واحداً من أعظم الفلاسفة . ومع ذلك يمكن لك أن تشق طريقك أيضاً بمساعدة فيلسوف من الدرجة الثانية أو الثالثة ، فيلسوف التقيت به بالمصادفة وترك في نفسك انطباعاً عميقاً . فهو قمين بأن يسوق مثل غيره الى الفلسفة في جملتها ، اذا درس الدراسة الواجبة .

إن أي جدول بالمطالعات الواجبة بين القدماء ، لا بد أن يتضمن بالضرورة بعض المؤلفات الباقية في مجموعها . أما النصوص في العصور الحديثة ، فهي على العكس ، من الغزارة بحيث يصعب أن نشير إلا الى بعضها كنصوص لا غنى عنها .

جدول الأسماء الأول

الفلسفة الغربية

فلاسفة العصور القديمة

مقاطع من الفلاسفة السابقين سقراط (٦٠٠ - ٤٠٠) .

أفلاطون (٤٢٨ - ٣٤٨) .

أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢) .

مقاطع من الروقيين القدامى (٣٠٠ - ٢٠٠) ، أنظر مينيكاس
(توفي عام ٦٥ بعد الميلاد) ، وإبيكتيتوس (حوالي (٥٠ - ١٣٨) ،
وماركوس أوريليوس (حكم من ١٦١ إلى ١٨٠) . - مقاطع
من أبيقور (٣٤٢ - ٢٧١) ، أنظر لوكريس (٩٦ - ٥٥) . -
الريبيون ، أنظر سكستوس أمبريكوس (حوالي ١٥٠ بعد
الميلاد) . - شيشرون (١٠٦ - ٤٣) ، وبلوتاركوس (حوالي
٤٥ - ١٢٥) .

أفلوطين (٢٠٣ - ٢٧٠) .

بويس (٤٨٠ - ٥٢٥) .

الفلاسفة المسيحيون

مذهب الآباء الكنسيين : القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠) .
العصر الوسيط : سكوت إيريجين (القرن التاسع) . - القديس
آنسيلم (١٠٣٣ - ١١٠٩) . - آييلار (١٠٧٩ - ١١٤٢) . -
القديس توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) . - دونس سكوت
(توفي عام ١٣٠٨) . - المعلم إيكهارت (١٢٦٠ - ١٣٢٧) . -
غيتوم أوكام (حوالي ١٣٠٠ - ١٣٥٠) - نيكولا القوزي
(١٤٠١ - ١٤٦٤) . - لوتر (١٤٨٣ - ١٥٤٦) . - كالفن
(١٥٠٩ - ١٥٦٤)

الفلاسفة المحدثون

عصر النهضة : ما كيا فيلي . - توماس مور . - باراميلس . -
مونتيني . - جيوردانو برونو . - بومه . - بيكون .
القرن السابع عشر : ديكارت . - هوبس . - سبينوزا . -
لايبنتس . - باسكال .

القرن الثامن عشر : انكثرة ، لوك وهيوم .
أخلاقون فرنسيون وإنجليز :

القرن السابع عشر : لاروشفوكو . - لابرويير .
القرن الثامن عشر : شافتسبري . - فوفنارغ . - شامفور .
الفلسفة الألمانية : كانت . - فيشته . - هيجل . - شيلينج .
القرن التاسع عشر : أساتذة الفلسفة الألمان مثل فيشته
الصغير ولوتسه .

فلاسفة أصليون : كيركيغارد . - نيتشه .
العلوم الحديثة وفلسفة العلوم :
الفلسفة السياسية والاقتصادية : توكفيل . - لورنتس فون
شتاين . - ماركس .

تاريخ الفلسفة : رانكه . - بوركهاردت . - ماكس فيبر .
فلسفة الطبيعة : ك . إي فون باير . - دارون .
علم النفس الفلسفي . فيشر . - فرويد .

فلنخاطر ببعض الملاحظات التي لا تكفي مطلقاً ، لكي نبين أولاً الخصائص الميزة لهذه المراحل الكبرى بصورة مختصرة . ولا تطمح هذه الملاحظات أبداً الى أن تصنف فيلسوفاً من الفلاسفة ، وأن تحمل عليه حكماً قاطعاً ، رغم أن الصيغ المستخدمة توحى بذلك مع الأسف . فأرجو القاريء أن يؤولها كما لو كانت مسائل . يجب أن نوقظ الانتباه وحسب . ولعل القاريء غير العليم بعد ، أن يكتشف على هذا النحو بصورة أكثر يسراً الى أية مطالعات تنحو به ميوله قبل كل شيء .

فلاسفة العصور القديمة

إن السابقين سقراط يملكون ذلك السحر الغريب الكامن في « البدايات » . وإنه لمن الصعب بصورة شاذة أن نفهمهم في موضوعيتهم . وينبغي لهذا أن نحاول التخلص من كل « الثقافة الفلسفية » التي تحجب النظرة المباشرة التي كانوا يمتازون بها بتغليظهم في صيغ شائعة من الحديث . إن تفكيراً يحاول ، لدى السابقين سقراط ، أن يتخذ شكلاً ، تابعاً من حدس تجربة أصيلة عن الوجود . إنهم يجعلوننا نشهد الجهود الأولى يذللها تفكير بوضع نفسه . وتسود آثار كل واحد من هؤلاء المفكرين العظماء وحدة خاصة به في الأسلوب ، لن نجد لها بعدهم . ولما لم يكن لدينا منهم سوى نتف ، فإن تأويلها ينساق بسهولة الى إضافة أمور ليست فيها . إن كل شيء هنا لا يزال ملفزاً .

إن مؤلفات أفلاطون ، وأرسطو ، وأفلاطين ، هي المؤلفات الوحيدة الكاملة بصورة تقريبية في الفلسفة اليونانية . وهي المؤلفات الأكثر أهمية بالنسبة إلى دراسة الفلسفة القديمة .

يعلم أفلاطون تجارب الفلسفة الخالدة الأساسية . ويحتاج تفكيره ثروات من سبقوه الفكرية كلها . وهو يقف في زمنه المزعزع عند طرف العصور . ويضم بنظرته حقل التفكير الممكن كله باستقلال مطلق إلى أبعد حد ، وبفكرٍ منفتح تماماً . ويعبّر فكره المتحرك عن نفسه بأوضح السبل ؛ ومع ذلك ، إذا كان السر الفلسفي يغدو لغة على يديه ، فإن السر يبقى حاضراً على الدوام . إن كل استعمال ذي طبيعة مادية تجده لديه مستنداً في أثائه إلى الباعث الفلسفي . إن الجوهرى هو إنجاز فعل التعالي . ولقد تسلى أفلاطون القمة التي يبدو أن التفكير الإنساني لا يقدر أن يسو فوقها . وهو الذي أثار ، حتى اليوم ، أعمق الوثبات الفلسفية . ولقد أميء فيه غالباً ، لأنه لا يأتي بنظرية يمكن للمرء أن يتعلّمها ولما ينبغي لك أن تغزوه من جديد بصورة مستمرة . إنك عندما تدرس أفلاطون ، ومثل ذلك عندما تدرس كانت ، لا تتعلّم شيئاً صلباً ، ولكنك تبدأ في التفلسف حقاً . وإن الذي يصير مفكراً في المستقبل يتجلى هو ذاته في طريقته في فهم أفلاطون .

ونتعلّم من أرسطو المقولات التي تهيم منذ ذلك الحين على التفكير الغربي كله . فهو الذي عرف اللغة الفلسفية (الحدود والمصطلحات) ، ويظل هذا مكتسباً سواء اتبعناه أو لم نتبعه ،

أو حاولنا أن نفكر مرتفعين فوق هذا المستوى كله .
ويستفيد أفلاطون من التراث القديم في جملة لكي بصوغ
ميثافيزيقا مدهشة ، ميثافيزيقا عريقة الأصالة في الهامها ، وقد عدت
منذ ذلك الحين ، وعلى مرّ القرون الميثافيزيقا بما في الكلمة من
معنى . وقد غدا السلام الصوفي قابلاً للتواصل في موسيقى تفكير
تأملي تبقى غير قابلة لأن تفرقها موسيقى وتظل تصدح بطريقة أو
بأخرى في كل مكان حيث انتشر منذ ذلك الوقت تفكير ميثافيزيقي .
ويخلق الرواقيون والأبيقوريون والريبيون ، وكذلك
الأفلاطونيون والأرسطيون (أتباع الأكاديمية الجديدة والمشاؤون)
فلسفة عامة للطبقات المثقفة في العصور القديمة المتأخرة ، ومن
أجل هذه الطبقات أيضاً كتب شيشرون وبلوتاركوس . إن
التعارضات العقلية والمنازعات الدائمة كلها لم تمنع وجود عالم مشترك .
وقد كان الإنتقائيون يحاولون أن يكونوا هم هذا العالم ، آخذين
من كل جبهة خير ما فيها ؛ ومع ذلك فإن الموقف العام ، أثناء
هذه القرون القديمة كانت تبدو محدودة نوعياً : فيقتصر على
الكرامة الشخصية ، وعلى استمرار حقيقة ليست في جوهرها إلا
تكراراً ، وعلى ماهو ناجز ومجدب ، ولكن يمكن للحس الشائع
أن يبلغه في الوقت نفسه . إن هذه التربة هي التي حملت وما
تزال تحمل اليوم الفلسفة الشائنة ، فلسفة كل الناس . وآخر شخصية
أخاذا تظهر هنا هي شخصية بويس الذي يعدّ كتابة عزاء الفلسفة
(Consolatio philosophiae) بإلهامه ، وجماله ، وصدقه ، أحد كتب

الإنسانية الأساسية .

بعد ذلك نجد أيضاً الطبقات الاجتماعية التي تملك بصورة مشتركة ثقافة ، وجملة من التصورات ، وطريقة في الحديث ، وموقفاً ، هؤلاء هم الكتاب في العصر الوسيط ، والانسانيون منذ عصر النهضة ، وأضعف من ذلك الفلاسفة الألمان ؛ بجزء المثالية التأملية الخاص بهم ، في العالم الثقافي الذي يمتد بين عامي ١٧٧٠ و ١٨٥٠ من ريجا الى زوريخ ومن هولندا الى فينا . وانه لمن المفيد بالنسبة الى تاريخ الثقافة وعلم الاجتماع أن تدرس هذه الأوساط . فمن المهم إدراك المسافة التي تفصل الإبداعات الفلسفية الكبرى عن قوى التفكير هذه التي تبدل وضع كل شيء على الصعيد العام . إن النزعة الإنسانية بمتعة بصورة خاصة لأن أصلها الخاص ليس فلسفةً كبرى ، بل موقف روحي يطمح الى تمثل التراث ، وإلى فهم كل شيء دون أحكام سابقة ، وإلى حرية إنسانية بدونها يصير نخط حياتنا الغربي مستحيلاً . إن النزعة الإنسانية (التي غدت واعية فقط في عصر النهضة والتي من المناسب أيضاً أن ندرسها اليوم لدى بيك دولاميراندول ، وليراسم ، وفيسين) تظل قائمة على مر العصور كلها ، منذ المعرفة (Paideia) الواعية لدى اليونان ومنذ أن حققها الرومان ، زمن أسرة شيبون ، تحت تأثير اليونان لأول مرة . ولقد ضعفت في عصرنا ، وإنها لتكون كارثة ، لا يمكن حساب نتائجها الروحية والإنسانية لو أنها اختفت .

الفلسفة المسيحية

إن للقديس أوغسطين بين آباء الكنيسة عظمة فائقة . وإن دراسة آثاره نفتح لنا أبواب الفلسفة المسيحية على مصراعها . هنا توجد الصيغ العديدة التي لا تنسى ، تلك الصيغ التي تصير فيها المكنونات الباطنية لغة ، تلك المكنونات الباطنية التي لم تعرفها الفلسفة القديمة على هذا النحو من التأمل العميق فيها ومن الشغف بها . وهذه الآثار ذات الغنى الذي لا نفاذ له ، مليئة بال تكرار ، وأحياناً بفنون البلاغة التي قد تكون في جملتها غير جميلة ؛ أما التأكيدات الجزئية فإن لها الإيجاز الكامل وقوة الحقائق العيقة . وعندما يناقش المرء خصوصاً فإنه يتعلم كيف يعرفهم باستشهاداتهم وبمؤلفهم المفضلين . إن القديس أوغسطين هو ينبوع الذي لا يزال يمتح منه اليوم كل المفكرين الذين يبحثون عن النفس في أعماقها .

ويتنخل سكوت إويجين صرحاً للوجود مؤلفاً من الله والطبيعة والإنسان ، ملتجئاً بحرية جدلية عظيمة الى مقولات من الأفلاطونية الحديثة . وهو يأتي بإلهام جديد وينفتح واعياً على العالم كله . ولما كان مثقفاً ، هيلينياً ، ومتوجهاً لدينيس الأريوياجي ، فقد رسم بواسطة ذخيرة من المفاهيم متوافقة مع التراث مذهباً واثماً يمارس تأثيراً أصيلاً بالموقف الذي يتضمنه . فهو يؤله الطبيعة ، ويحدد صوفيّة تأملية تظل تؤثر حتى في زمننا . وهو يقف منعزلاً في عصر غريب عن الفلسفة ، وآثاره نتاج التمثل الباطني لتراث عميق من

قبل انسان عاش مع الإيمان الفلسفي .
وقد عبّر التفكير المنهجي في العصر الوسيط عن نفسه لأول
مرة بصورة أصلية على يدي القديس آفيسلم . إن أشكال التفكير
المنطقي والقضائي القاسية تخفي كالفخ تجليات فكرية مباشرة حول
الحقيقة الميتافيزيقية . وبطل هذا كله بالنسبة إلينا بعيداً وغريباً
إذا كنا نأخذ في اعتبارنا القوة القاطعة المزعومة للاستدلالات والشروح
الوثوقية الجزئية ؛ ولكن كل شيء يصبح ذاقية راهنة ومعقولة
عندما تتجلى فيه الدلالات العميقة ، اللهم إذا فهمناها في عموميتها
البشرية ، كتلك التي لدى بارمنيدس ، وليس في لباسها التاريخي
الذي أعطتها إناه العقيدة المسيحية .

ويعلم آييلار قوة التفكير ، والإمكانات المنطقية ، وطريقة
التناقضات الجدلية كوسيلة لمعالجة المشكلات . وهو يدفع المسائل
إلى حدودها القصوى ، عند مجابهته الحدود المتناقضة ، وبصبح
بذلك مؤسس الطريقة المدرسية التي كان لابد أن تبلغ قمتها مع
القديس توما الأكريني . بيد أن آييلار يجمع في الوقت نفسه
تهديداً بانهار الجوهر المسيحي الطاهر حتى ذلك الحين ، والذي كان
يرتكز إليه تفكيره .

ويبين القديس توما الأكويني صرح المذهب الرائع ، المسيطر
حتى اليوم على العالم الكاثوليكي ، والمسلط تقريباً ، والذي تجد فيه
سيادة الطبيعة وسيادة النعمة ، ما يفهم وما يجب أن نؤمن به
دون أن يفهم ، الزمني والروحي ، أوضاع الهرطقة المدحوضة

وثقل الحقيقة ، نجد هذه الأمور كلها مجتمعة ومتطورة في وحدة .
وليس عبثاً أن شبه هذا العمل بالكاتدرائيات . فلقد كوّن جملة
تفكير العصر الوسيط . فالجميع بالنسبة اليه قاموا بعمل تضييري ،
مكدسين ومهينين مواده ، على نحو الطريقة التي تتبع تمثل أرسطو ،
كما صنع ألبير الكبير . ولعل القديس توما لم يتفوق على هذا
الأخير الا بوضوح تفكيره ، ووزن هذا التفكير وإيجازه .
وتتألف مع الهام هذه الفلسفة الوسيطة وتصوراتها عن طريق الملهاة
الإلهية لدانته ، التي تبين أية حقيقية واقعة ناجزة صنعت .

أما دونس سكوت وغيوم أوكّام فهما وجهان من وجوه
الانتقال يتخذان مكانها في تمام اللحظة التي يبدو فيها أن صرح
التفكير الوسيطي قد بلغ كماله . أما دونس سكوت الذي يحافظ
على شكل يبدو سلبياً ، فيثير العقول بإظهار صعوبات مثقلة بالمعاني
التي يكتشفها في الإرادة وفي الفردية الوحيدة ، هنا والآن . أما
غيوم أوكّام فهو يدخل في تاريخ فكرنا العناصر الحاسمة في
الموقف العلمي الحديث . فكانت الأزمة التي ولد فيها العلم الحديث ،
بتحديده التميز ، وبالشمول الواسع في ميدانه في الوقت نفسه .
وهو يحطم ، على الصعيد السياسي ، مطامع الكنيسة كؤرخ لأخبار
لويس دوبايفير . وهو مسيحي مقتنع ، شأنه في ذلك شأن كل
المفكرين الآخرين الذين وصلتنا مؤلفاتهم من العصر الوسيط (فنحن
لا نعرف معظم غير المؤمنين ، والريبيين ، وأصحاب النزعة العدمية ،
إلا عن طريق دحض آرائهم وذكر شيء من نصوصهم) . وليس

لدينا حتى اليوم أبة طبعة حديثة لآثار غيوم أوكتام . وهي لم
تترجم الى الألمانية . وربما كانت هذا هو الثغرة الكبيرة الوحيدة
الباقية في تاريخ الفلسفة .

ان نيكولا الغوزي أول فيلسوفٍ من العصر الوسيط يخيل
الينا أن جوّه جوّنا . لا ريب أنه يظل ينتسب بكليته الى العصر
الوسيط بإيمانه الذي لم تمس وحدته : فهو يؤمن بأن الكاثوليكية
الشاملة في طريقها الى التوطد ، وبأنها ستنتهي بأن تستغرق الشعوب
جميعاً والمعتقدات جميعاً . ولكنه كفيلسوف ، لا يخطط مذهباً يعد
مذهباً فريداً ، على طريقة القديس توما ؛ ولا يستخدم الطريقة
المدرسية التي تليح له أن يتسلل التراث بكل عناصره المتناقضة .
انه ، بالعكس ، يلتفت مباشرة الى الموضوعات سواء كانت
ميتافيزيقية (متعالية) أو كانت اختبارية (محاثة) . وهو يلجأ ،
على هذا النحو ، الى طرائق خاصة في كل مرة ، متولدة من حدسه
الحاص به والذي أمامه يُسقيط الوجود الرائع للإله الحجب عن نفسه
بصورة جديدة من خلال تأملاته . ويخيل إليه أن كيان الألوهية
هذا يضم كل الحقائق الواقعة في العالم ، بحيث يبيى التأمل لديه
للبداهات الاختبارية ، والمعارف الاختبارية والرياضية تُستخدم في
تأمل الله . ان تفكيره يعانق كل شيء ، وهو تفكير قريب بمحبته
من كل حقيقة واقعة ، ويتجاوزها في الوقت نفسه . ان العالم لم
يُجتنب ولكنه يسطع هو نفسه في نور العلو . ولا تزال هذه
الميتافيزيقا اليوم غير قابلة لأن تستبدل غيرها بها . لأنها تمنح الفيلسوف

أجمل ساعاته .

أما لوتو فله شأن آخر . إننا لا نستغني عن دراسته . وهو ، لا ريب ، المفكر اللاهوتي الذي يزدي الفلسفة ، ويصف القوة العاقلة بأنها عاهرة ، ولكنه يتم في نفسه الأفكار الوجودية الأساسية التي بدونها لم يقدر للفلسفة الحالية أن تكون ممكنة . إن الخلط العصي على التفريق من الجدي في إيمان عارم ومن عقل مستعد للمساومة ، من عمق ومن عدوان صميمي ، من سلامة ذوق مشرقة الأسلوب ومن فورات فظة ، هذا كله يجعل من دراسة لوتر عذاباً بالإضافة إلى كونها واجباً في الوقت نفسه . إنه يخلق جوّاً غريباً علينا ومؤذياً من الناحية الفلسفية .

أما كالفن فإن لديه شكلاً نظامياً ومنهجياً ، وانسجاماً رائعاً يظل حتى النتائج الأخيرة ، ومنطقاً من حديد ، وأمانة مطلقة في الحفاظ على المبادئ . ولكنه بعدم تسامحه الحالي من الحب على الصعيد النظري وعلى صعيد التصرف العملي على حد سواء ، يكون التقيض المرعب للفلسفة . إنه لحسن أن نراه وجهاً لوجه لكي نعرف هذا الفكر ، حتى لو كان محجوباً ومجزءاً ، كما نلتقي به عبر هذا العالم . إن كالفن يجسد عدم التسامح المسيحي الذي لا يمكن أن نقابله بشيء آخر سوى عدم التسامح .

الفلاسفة الحديثون

إن الفلسفة الحديثة لا تشكل وحدة إذا قيسَت بالفلسفة القديمة

والوسيلة . إنها تبقى موزعة بين محاولات شديدة التنوع ودون رابطة بينها . وهي تحتوي على مذاهب رائعة ، ولكن أي واحد منها لا يستطيع ، في الواقع ، أن يفرض نفسه . إنها غنية غنى يفوق المؤلف ، مليئة بالحقائق المشخصة ، خالية من التجريد التأملّي الذي نجده في الجرأة الفكرية لدى المفكرين المتطرفين . وهي تحافظ بصورة مستمرة على علاقتها بالعالم . كما أنها مختلفة باختلاف الأمم ، ومكتوبة بالإيطالية ، والألمانية ، والفرنسية ، والانجليزية ما عدا الآثار المكتوبة باللاتينية والتي ظلت تتبع العادة الخاصة تقريباً بالعصر الوسيط .

فلنحاول أن نبين مميزات القرون المتعاقبة .

يزخر القرن السادس عشر بالإبداعات التي تأخذ بمجامع القلوب بصورة مباشرة ، وهي إبداعات متنافرة فيما بينها ، وشخصية بصورة غير مألوفة . ونحن مازلنا اليوم نستقي من هذه الينابيع . فعلى الصعيد السياسي ، نجد ما كيا فيلي و توماس فوور في أصل الحرية الجسور التي يسأل الإنسان الحديث الوقائع بها . إن كتابتها موحية وبتعة اليوم أكثر من أي وقت آخر ، رغم شكلها الذي عفى عليه الزمن .

ویدخلنا ياواسيلس و بومه في العالم الذي يدعى حالياً
الفلسفة اللاهوتية ، والفلسفة الإنسانية ، والفلسفة الكونية ، وهو
عالم غني بالدلالة العميقة كما هو غني بالخرافة ، وهو غني بالبصيرة كما
هو غني بالغموض الأعمى . إنها بوقطان الخيال ، وهما يزخران

بالصور ويقودان إلى متاهة . وينبغي أن نشير إلى البنية العقلية في مؤلفاتها ، تلك البنية التي تتجلى من ناحية في غرابة عقلية ، ولكنها تشرق من ناحية أيضاً بالعق الجدي ، وبصورة خاصة لدى بومه . أما مونيني فهو الإنسان الذي أصبح مستقلاً استقلالاً تاماً ، والذي لم يعد يريد أن يحقق شيئاً في العالم . إن السيطرة على النفس والتأمل ، والأمانة والعقل ، والحرية الربية والحسن العملي ، هذه كلها تجده في مؤلفاته تعبيرها الحديث . وإن قراءتها لتأخذ بجماع القلب مباشرة ، وهي تعبر من الوجهة الفلسفية تعبيراً يبلغ حد الكمال عن هذا الأسلوب الخاص في الحياة . ولكنها قراءة تصيب بالشلل في الوقت نفسه . إن هذه الطريقة بالاكتفاء الذاتي ، دون أية وثبة أخرى ، نجعلنا نضل .

أما جيوردانو برونو فهو على النقيض . إنه الفيلسوف الذي يكافح إلى غير نهاية ، الفيلسوف الذي يفنى في عدم الرضى . إنه يعرف الحدود ويؤمن بالحقيقة العليا . وإن حواراه حول الغضبات البطولة (Eroici Furori) يكون كتاباً أساسياً بالنسبة إلى فلسفة الوجد . وبعدّ يكون مؤسس الاختبارية الحديثة والعلوم . وكلا الأمرين خطأ . والواقع أنه في البداية لم يفهم العلم الحديث حقاً - الفيزياء الرياضية - وهذه ما كان لها أن تتكون بالسبل التي شقها أمامها . ولكن يكون ، بهيامه بالجديد ، ذلك الهيام المميز لعصر النهضة ، تصور المعرفة قوة ، وآثار إمكانات التقنية الواسعة وسعى إلى إزالة الأروهام لصالح فهم عقلي للحقيقة الواقعة .

وقد أنشأ القرن السابع عشر في الفلسفة صروحاً عقلية .
فتمت مذاهب عظيمة وفق قواعد المنطق . وانه لينشأ لدى المرء
انطباع بالوصول الى الهواء النقي ، ولكن يختفي في الوقت نفسه
الكمال المشخص بصمت ، كما يختفي عالم الصور الفعالة . ان العلم
الحديث يكمن هنا ، وهو يتخذ مثلاً .

ان ديكارت هو مؤسس هذا العالم الفلسفي الجديد ، والى
جانبه هوبس . لقد كانت نتائج عمل ديكارت حتمية بسبب الإنحراف
الذي أوقعه بتصورات العلم والفلسفة . وقد كانت النتائج خطيرة
الشأن ، وطبيعة الامور تجعل خطأه الأساسي في خطر أن يحصل
مرة أخرى دوماً . ولماذن فإنه ينبغي دراسته اليوم أيضاً لكي
نعرف الطريق الذي ينبغي أن نتجنب . ويرسم هوبس مذهباً
للوجود ، ولكن عظمته تكمن في نظريته السياسية التي أظهر
انسجامها في بنيه الواقع خطوطاً لم يسبق قط أن رأيناها بهذا الوضوح ،
وهي خطوط تحافظ على قيمتها دوماً .

وسبينوزا هو الميتافيزيقي الذي يعتبر بواسطة تصورات
تقليدية وديكارتيّة عن ايمان فلسفي ذي الهام ميتافيزيقي أصيل ،
وهو الهام يملكه هو وحده . ثم انه الوحيد في هذا القرن الذي
مايزال له اليوم جماعة فلسفية تسمى باسمه .

وينتصب باسكال في وجه اولئك الذين يصنعون من العلم ومن
روح المذهب مطلقاً . ان تفكيره يهيمن على هاتين الحقيقتين

الواقعتين ، وإن فيه صرامة عادلة ولكن مع قدر كبير من التدقيق والعمق .

أما لاينبتسى الشامل مثل أرسطو ، والاغنى من جميع الفلاسفة في هذا القرن محتوى وابتكاراً ، الذي لايعرف الكلل ، والذي دوماً ، فقد خلق مبتاعيزيقا ينقصها مع ذلك لمحة من الإنسانية تتخللها كلها . وأنتج الثون الثامن عشر لأول مرة تياراً عريضاً من الأدب الفلسفي المخصص للجمهور . إنه قرن الأنوار . ففي إنجلترا وجدت الأنوار في لوك ممثلاً الأول . فهو الذي أعطى المجتمع الانجليزي الناشئ من ثورة ١٦٨٨ أسسه الفكرية حتى على الصعيد السياسي . وهيوم هو التحليلي الأعلى الذي لا تزال نزعتة الفكرية ، وإن كانت مزعجة ، تحتفظ في نظرها بروبقها . وإن في نزعتة الربية قسوة الشجاعة وأمانتها . وإنه ليجرؤ على النظر إلى ما لا يتصور وجهاً لوجه ، عند الحدود ، دون أن يتحدث عن ذلك .

وقد وجدت في فرنسا وفي إنجلترا أيضاً حكم الكتاب ودراساتهم ، الكتاب العارفين العالم والبشر ، الذين يدعون « الأخلاقين » . إن نفاذ بصيرتهم النفسي يطبع أيضاً إلى أن ينير اجتياز وضع فلسفي . ففي القرن السابع عشر يكتب لاروشفوكو ولابروير في البلاط . وفي القرن الثامن عشر فوفنارغ وشامفور . أما شافسبري فهو فيلسوف مذهب الحياة الجمالي .

وقد أنشأت الفلسفة الألمانية العظمى عن طريق الفكر فيضاً من الأفكار ، بعزم نظامي ، وفكر منفتح لما هو أعمق وأبعد ،

بحيث انها ما تزال حتى اليوم أساساً لا بد منه ووسيلة ضرورية للتنقيف لأي امرىء يريد أن يفكر جدياً على الصعيد الفلسفي : كانت ، فيشته ، هيجل ، شيلينج .

كانت : يمثل بالنسبة إلينا خطوة حاسمة في مجال وعي الوجود ، والدقة في التفكير الذي يقوم بعملية التعالي ، والوضوح المضفي على الأبعاد العميقة للوجود ، والحس الأخلاقي الناشئ من عدم كفايتنا الجوهرية ، والفكر المفتوح على المجالات الفسيحة والمتحد مع الحس الإنساني ، وكذلك ، مثل ليسينج ، في مجال وضوح العقل ذاته . انه لوجه نبيل .

فيشته : فكر تأملي متوتر إلى حد التعصب ، وجهود عنيفة نحو المستحيل ، وبناء عقري ، وأخلاقي يحرّك العواطف . لقد مارس تأثيراً مشؤوماً بدفعه نحو الحدود المتطرفة ونحو عدم التسامح .

هيجل : سيادة على التفكير الجدلي وإنشاء له في جميع الاتجاهات . وعي شعوري بالتفكير للقيم من جميع الأنواع ، وعمليات تذكر تعيد إلى الحاضر مجموع الماضي الغربي .

شيلينج : ينقّب دون كل في الحقائق الواقعة الأخيرة ، ويزيح الحجاب عن أسرار غريبة ، ويسقط في المذهب ، ويفتح سبلاً جديدة .

أما القرن التاسع عشر فهو انتقال ، انهيار وشعور بالانهيار ، فيض من المعارف ، مطامح علمية واسعة . وتتضاءل قوة الفلسفة

لدى أولئك الذين يعلّمونها ، فقد استبدل بها مذاهب هزيلة ،
تعسفية ، لا قوة برهان فيها ، واستبدل بها تاريخ للفلسفة يفسح
المجال للمرة الأولى لضم الذخيرة التاريخية في كل اتساعها . أما قوة
الفلسفة فتلجأ إلى كنف كائنات غير عادية يسمعا المعاصرون بالجهد ،
والى كنف العلم .

إن فلسفة الأساتذة الألمان فلسفة تعليمية ، بموادة اجتهداً
وحماسة ، وميدانها واسع ؛ وهي مع ذلك لا تحيا من الفعالية
الخاصة بالوضع البشري ، ولكن من العالم الجامعي ومن الثقافة
البورجوازية بقيسها ومجديتها المليئة بالإرادة الطيبة ومحدودها . وحتى
الوجوه الأكثر أهمية ، مثل فيشته الصغير ولوتسه ، لم تدرس إلا
من أجل تعليمها لا من أجل جوهرها .

أما الفلاسفة الأصليون في هذا القرن فهم كيركيغارد ونيتشه .
كلاهما من غير مذهب ، وكلاهما استثناء وضحية . فهما يعيان
الكارثة وعياً شعورياً ، ويعلمان حقيقة لم يُسمع بمثلها ، ولا يدلان
على طريق . ويمجد هذا القرن نفسه مطبوعاً في مؤلفاتها بأقصى نقد
ذاتي قدر له أن يمارس في مجرى التاريخ الإنساني .

كيركيغارد : أشكال من الفعل الداخلي ، جدية التفكير في
التقرير الشخصي ؛ كل شيء يعود فيصبح مانعاً ، وبصورة خاصة
البنى التي بُنيت التفكير الميجيلي . نزعة مسيحية شديدة الحميّة .
نيتشه : تفكير دون نهاية ، سبر واستفهامات في جميع الأنحاء ؛

إنه ينقب في كل مكان دون أن يعثر على أرض راسخة ، إن لم يكن ذلك في مستحيلات جديدة . نزعة ضد المسيحية شديدة الحية .

إن العلوم الحديثة تولد موقفاً فلسفياً جديداً ، ليس في مدى نموها كله ، ولكن في شخصيات فردية ، ومن جهة أخرى عديدة . وإليك بعض الأسماء على سبيل المثال :

الفلسفة السياسية والاجتماعية : يشرح توكفيل سير العالم الحديث نحو الديمقراطية وعن طريق دراسة النظام القديم دراسة اجتماعية ، والثورة الفرنسية ، والولايات المتحدة الأمريكية . ويجعله اهتمامه بالحرية ، وإحساسه بالكرامة البشرية وبالسلطة ، يسأل نفسه بطريقة واقعية عما لا يمكن تجتبه وعما هو ممكن . إنه لإنسان وعالم من الدرجة الأولى . ويلقي لورنتس فون شتاين الضوء على تتابع الأحداث حتى أواسط القرن ، اعتباراً من أفعال وأفكار الفرنسيين السياسية منذ ١٧٨٩ ، مشدداً على كون الدولة والمجتمع القطب ومدار الرضى . فهو يثبت عينه على المسألة الرئيسية بالنسبة إلى مصير أوروبا . واستفاد هاركنس من هذه المعارف ، وطورها كترتيبات على صعيد الاقتصاد ، وشرتها بالحقد على الواقع الراهن كله ، وبعث الحياة فيها بأن نصب لها اللجنة على الأرض هدفاً للمستقبل . إنه يريد أن يشع من عيون البروليتاريين في كل البلدان ، المستغلين والفاقدي الأمل ، رجاء قين بأن يوحدهم وأن يجعل منهم على هذا النحو قوة . حينئذ يمكن لهذه القوة أن تقلب شروط

الحياة من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لكي يخلق عالم العدل والحرية للجميع .

فلسفة التاريخ : يبسط وانكس الطرائق التاريخية والنقدية واضعاً إياها في خدمة تصور تاريخي شامل يستعمل في جو هيغل وغوته ، وهو تصور يكون فلسفة مجرد ذاته في الوقت الذي يبدو فيه أنه ينبذ كل فلسفة . ويشعر جاكوب بوركهاردت بأنه يحمل أعباء رسالة عند ما يدافع عن الثقافة التاريخية ؛ فهو يبين عظمة هذا التراث وحسناته ؛ وتصدر أحكام القيم عن نزعة تشاؤمية عميقة نجد أنفسنا بمقتضاها عند نهاية عالم ، وفي زمن لم يعد فيه من رائع سوى ذكرى الماضي . ويجعل ماكس فيبر الأطر كلها مرنة ، ويدرس بجميع الوسائل التاريخ في حقيقته الوضعية ، ويقيم علاقات لها من الدقة ما يجعل معظم المؤلفات التاريخية السابقة تشعب وتبدو غير كافية بسبب عدم تحديد المقولات التي تستخدمها . وهو يدرس على الصعيدين النظري والعملي التوتر بين القيم والمعرفة ، ويخلق المجال الحر الضروري لكل المكنات بفضل فحص نقدي بعيد المعرفة الواقعية إلى مكانها الصحيح رافضاً كل شيء تقريباً وناشداً المجموع .

فلسفة الطبيعة : يبسط ك. إي. فون بير تصوراً واسعاً عن الحياة وعن خصائصها الأساسية مرتكزاً إلى قاعدة من البحث العلمي . ويسمى دارون ، على نقيضه ، إلى أن يدخل في مجال الحياة بعض العلاقات السببية التي تدمر بنتائجها حتى تصور الحياة

بما في هذه الكلمة من معنى .

الفلسفة النفسية : يخلق فيشنر طريقة تجريبية من أجل دراسة علاقات النفسي والفيزيائي في الإحساس (علم النفس الفيزيائي) ؛ ومن جهة أخرى يبدو له هذا الفرع وكأنه ينتمي الى تركيب يعرضه بصورة تصورات ، ولكنه في الواقع تركيب وهمي ، توجد بمقتضاه نفس في كل الكائنات ، سواء كانت حية أو لم تكن . وينشر فرويد علماً للنفس يُسْقِطُ القناع عن اللاشعور ، وكأن هذا العلم ترجمة عامة ، ذات نزعة طبيعية ووضعية للمفاهيم التي تتصف بالنبل كله لدى كيو كيجارد ونيشه . ان تصوراً للعالم كهذا ، صديقاً للانسان في الظاهر ، وحاقداً في الواقع ومزبلاً رقة القلب ، كان يلائم عصرأ كالعصر الذي يحل دون رحمة نفاقه ، ولكن يحلله وكأن هذا العالم هو العالم بصورة عامة .

جدول الأسماء الثاني

الصين والهند

الفلسفة الصينية

لاونسي (القرن السادس ق . م) . - كونفوشيوس (القرن السادس ق . م) .

مورتي (النصف الثاني من القرن الخامس ق . م) . - تشوانغ - تسي (القرن الرابع ق . م) .

الفلسفة الهندية

الابانيشاد (حوالي ١٠٠٠ - ٤٠٠ ق . م) . - نصوص
البوذية القانونية باللغة البالية .
نصوص الماهابهاراتا (القرن الأول ق . م) .
بهاغافادجيتا الخ . . - آرثاشاسترا الكوتيليا . - شانكارا (القرن
التاسع للميلاد) .

* * *

إن الفلسفتين الصينية والهندية في جملتها ، إذا وازنا بينهما وبين
الفلسفة في الغرب ، أقل اتساعاً منها بما لا يقاس ، وهما بعيدتان
عن أن تقدماً عين الغنى في التنوع ، بمقداد ما هما في متناول
أيدينا اليوم بفضل الترجمات والتأويلات . إن فلسفة الغرب تبقى
الفلسفة الجوهريّة بالنسبة إلينا . لا ريب أننا نبالغ في القول إذا صرّحنا
بأننا لا نفهم من الفلسفة الآسيوية إلا ما كنا نعرفه سابقاً دونها عن
طريق فلسفتنا نحن . ينبغي أن نقول إن معظم التأويلات تستخدم
مقولات غريبة إلى حدّ أنك تشمر بالتحريف ، حتى دون أن
تفهم اللغات الشرقية .

إن التوازي الذي رسمناه بين التطورات الثلاثة - الصين والهند
والغرب - صحيح من الوجهة التاريخية . ومع ذلك فانه يعطينا
صورة مغلوطة عندما يبد أنه ينسب إلى الثلاثة جميعاً أهمية متساوية .
وليس هذا هو الحال ، بالنسبة إلينا . إن اللمحات التي لا بدل
لها والتي يهبنا إياها الفكر الآسيوي ، لا ينبغي أن تخفي عنا واقع

أن كل فيض الافكار التي تبث الحيوية فينا واقعياً لا تزال تأتينا من الفكر الغربي . ففي هذا الفكر فقط توجد تميزات واضحة ، ومشكلات محددة جيداً ، وعلاقة مع العلوم ، ومناقشات يستمر الصراع فيها حتى التفاصيل ، وسلاسل من الاستدلالات ذات نفَس طويل ، وكل ما لا غنى لنا عنه .

جدول الأسماء الثالث

الفلسفة المتضمنة في الدين والشعر والفن

الدين : الكتاب المقدس . - النصوص المجموعة في موجزات تاريخ الأديان .

الشعر : هوميروس . - أسخياوس ، سوفوكليس ، أوريبيدس . - دانته . - شيكسبير . - غوته . - دوستوفسكي .

الفن : ليوناردوفنشي . - ميكل آنج . - رامبراندت .

...

إن قراءة الفلاسفة بالمعنى الضيق للكلمة لا يكفي لتمثيل رسالات الفلسفة عبر تاريخها . فلا بدّ لك أيضاً ، إذا كانت لديك فكرة واضحة عن تطور العلوم ، من أن تدع نفسك تؤخذ بالآثار السامية في الدين والشعر والفن . ولا يقتضي الأمر أن تقرأ دائماً الأشياء الأخرى بأعظم قدر ممكن من التنوع ، ولكن يقتضي أن تتعلق بما هو عظيم وأن تعيد الغوص فيه بصورة دائمة .

٥ - المؤلفات الكبرى

تحتوي بعض المؤلفات النادرة في الفلسفة تفكيراً لانهائياً شأنها في ذلك شأن الأفكار الرئيسية الكبرى في الفن . ان التفكير فيها أغنى بما كان المؤلف نفسه يعرف . ولانه لصحيح أن كل تفكير عميق يتضمن نتائج لا يلحها المفكر لتوّه . أما في الفلسفات الكبرى فإن مجموع الفلسفة نفسه هو الذي يحتوي الانهائي . انه الاتفاق المدهش عبر كل الحدود المتناقضة بحيث ان التناقضات نفسها تصبح التعبير عن الحقيقة لانه التواضع بين الأفكار التي تتبر أعماقاً لا يسبرغورها ، عن طريق وضوح التسميات الأولى . لنها مؤلفات سحرية يرى المرء فيها بصورة أفضل بقدر ما يؤولها بمزيد من الصبر . من هذا القبيل مثلاً مؤلفات أفلاطون ، ومؤلفات كانت ، وفينومينولوجيا الفكر لهيجل - ولكن مع بعض الاختلافات : فانت تجد لدى أفلاطون الشكل المتوازن في أوضح شعور ، والكمال ، وأسمى معرفة بالطرائق ، واستخدام الفن لإيصال الحقيقة الفلسفية دون تضحية بدقة الفكرة ورونقها . ولدى كانت تجد أكمل أمانة ، والأمان تمنحه كل جملة ، والوضوح الأجل . أما هيجل فليس لديه التدقيق نفسه ، وهو يمنح نفسه تساهلات ، ويحدث له أن يمر ، كما تمرّ هرة على الجمر ، على ما يضيقه ؛ ولكنك ، بالمقابل ، تجد لديه غنى المحتوى ، والقوة الخلاقة ، التي تظهر عمقها في ما تلتقط من أفكار ، دون أن تحقق هذا العمق في جهدها الفلسفي الخاص .

وهذا الجهد مشربٌ تشرباً بالعنف والخطأ ؛ إنه يميل الى المدرسية والى المخطط الروثوقي والى تأمل جمالي .

ان الفلاسفة ينتمون الى مستويات غير متساوية بصورة غريبة ومختلفة اختلافاً كبيراً بعضها عن بعضها الآخر . ان القدر الفلسفي لكل واحد منهم يتعلق بالفيلسوف العظيم الذي درسه في شبابه والذي أولاه ثقته .

ويمكن القول ان كل مؤلف عظيم يتضمن الكل . ان مفكراً عظيماً واحداً يكفي ليتيح لنا أن نبلغ ميدان الفلسفة بكامله . فإذا نفذت بعمق الى مؤلف كان نتيجة حياة كاملة ، فإنك تجد نفسك في مركز ينير كل ماعداه ونحوه ينعكس النور ... ان دراسة هذا المؤلف تتضمن المؤلفات الأخرى جميعاً . فبالاتصال بهذا المؤلف توجه نفسك في مجمل تاريخ الفلسفة ، وتتعلم على الأقل أن تستعلم فيه وتمارس الانطباع الناتج عن المقتطفات من النصوص الاصلية ، ويحدثك قلبك بما يظل بحاجة الى أن تكتشفه . فعندما يدرس المرء بعمق ودون حدود حقيقية واقعة ما ، فإنه يكون منذ ذلك الحين كفوّاً للنقد الذاتي في موضوع مستوى المعرفة التي يحصلها عن مذاهب فلسفية أخرى من مصدر من الدرجة الثانية .

لاريب أن الشاب يرغب ورغبة عظيمة في أن تقدم له النصيحة حول اختيار الفيلسوف الذي سينتخب . ولكن كل واحد ينبغي أن يجد هذا بنفسه . فلا يمكن أن يُعطى سوى بعض التعليمات وأن يجعل منتخباً . فهذا الاختيار قرار أساسي . وقد يتخذ بعد

تلمسات كثيرة . ويمكن له أن يتسع بثوآلي السنين . ورغم هذا ، فإن بعض النصائح قيمة . وإنها لنصيحة قديمة تلك التي تقول إن على المرء أن يدرس أفلاطون وكانت فيبلغ بذلك كل ماهر جوهري . وإني لأوافق على ذلك .

وليس اختياراً أن يدع المرء نفسه يفتن بقراءة مشوقة ، كقراءة شوبنهاور أو نيتشه مثلاً . إن الاختيار يتضمن دراسة تستخدم كل الوسائل الواقعة تحت تصرفها . وهو يعني في الوقت نفسه أن المرء يسو بواسطة وجه من الوجوه العظيمة في تاريخ الفلسفة ، إلى حد رؤية هذا التاريخ في مجمله . وإن المؤلف الذي لا يحمل هذه النتيجة يمثل اختياراً مضرأ وإن كانت كل دراسة حقيقية تنتهي إلى أن تحمل ثمراتها .

واذن فإن اختيار فيلسوف عظيم لدراسة مؤلفاته لا يعني أبداً أن يقتصر المرء عليه . على العكس من ذلك تماماً ، ينبغي أثناء الطريق أن يأخذ الأكثر تعارضاً معه بعين الاعتبار بأسرع ما يمكن . إن الاقتصار على فيلسوف واحد فقط ، يعني أن يترك المرء نفسه يسجن ، حتى إذا كان المرء متعلقاً بأعظم المفكرين حرية . فلا مجال في الفلسفة لتأليه إنسان ، ولتجيدته إلى حد أن يجعل كائناً فريداً ، ولأن يكون للمرء معلم خاص . بل إن معنى كل جهد فلسفي بالأحرى أن يفتح لنا الحقيقة في جملتها ، لا الحقيقة المبهدة والمجردة في عموميتها ، ولكن الحقيقة التي تتنوع في أسمى التحقيقات .

الناشر
مكتبة أطلس
بدمشق

المطبعة التعاونية